

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
74 فيفري 2013

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

معهد الثقافة الشعبية

## الدراسة الصوفية في منطقة تلمسان

دراسة أنثروبولوجية - سيميائية

من خلال مدونة ابن مريم

"البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان"

رسالة لنيل شهادة الماجستير

تحت إشراف  
د. عبد الحميد بورايو

من تقديم الطالب  
حكيم ميلود



السنة الجامعية

1997 - 1998



إلى أُمي تقديرا ووفاء لتضحياتها العظيمة .

إلى المثقفين الجزائريين الذين حلموا بعالم جديد ،

وحضنوا الجمرة بحرقه السؤال والقلق .

إليهم في محنة التحولات وامتحان الوجود .



## شكر وتقدير

أتوجه بشكري الخالص لكل من ساعدني في إعداد هذه الرسالة،

سواء بتوجيهه أو مساندته.

وأخص بالذكر أستاذي المشرف عبد الحميد بورايو الذي وجدت فيه

نموذج الأستاذ الباحث، إذ أفادني أنا وزملائي في أيام الدرس بعلمه، وفتح

لنا مكتبته فنهلنا منها ما استطعنا، كما رعى هذا البحث منذ ولادته

كفكرة، إلى أن أكمل في الصورة التي خرج عليها.

كما أشكر أساتذة معهد الثقافة الشعبية، خاصة الأساتذة بن مالك

رشيد وسعيد محمد اللذين ساعداني من خلال مناقشة بعض المسائل،

وتزويدي بكتب هامة أتاحت لي إثراء الموضوع.

وأتوجه بالشكر الخالص للأستاذ الصديق محمد مجاري الذي تجشم عناء

السهر على إخراج هذه الأطروحة في حلة أنيقة.

# مقدمة

﴿١﴾

يمثل التراث الصوفي قطاعا هاما من الذات العربية، يحتاج إلى بحث دائم لتقصي منابعه ومصادره، والبحث في تحولاته عبر التاريخ، وتمظهراته الثقافية، وذلك بالإعتماد على الأدوات الإجرائية المتجددة لقراءته قراءة تغوص في اللافكر فيه في هذا الخطاب.

من هنا انبثقت فكرة البحث هذا، وحركت الباحث في ذلك هواجس، لم تكن متبلورة بشكل واضح. ففي البداية كانت هناك المعاشية لنصوص تحمل وهج التجربة الإبداعية، والغنى الرؤيوي، والرحابة المتسائلة. ثم كان هناك التوغل في تشكلات هذا الخطاب في حقل الثقافة الإسلامية خصوصا، والإنسانية عموما. فأنكشفت الخلفيات الأولى التي أبرزت أن المخيال الإنساني يتحرك ضمن تكرار أبدي، وأسئلة معادة، ودينامية واحدة، لها في كل مغامرة معرفية جديدة مذاق الدهشة، ورهبة المفاجأة.

وحاول الباحث، من خلال إختيار موضوع: "الكرامة الصوفية في منطقة تلمسان" المراهنة على أهداف تأسيسية، أكثر من الإجابة عن أسئلة محددة. ذلك أن البحث يطرح فرضيات أملت لها طبيعة حقل الدراسة، فكان:

**الهدف الأول:** الإعتناء بالخطاب الصوفي في ارتباطه بالثقافة الشعبية. لأننا وجدنا دراسات كثيرة تناولت نصوص التصوف الرسمي أو القريب من الثقافة العالمية، خاصة النصوص الأدبية المهمة، في



حين أن الدراسات التي تناولت علاقة التصوف بالمتخيل الشعبي كانت نادرة.

**الهدف الثاني:** تمثل في دراسة مدونة من الثقافة المحلية وهي كتاب: «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم، للمساهمة في إبراز القيمة الكبيرة لهذا التراث، وإظهار أبعاده الثقافية، وإستمرارية تأثيره في الوسط الشعبي.

**الهدف الثالث:** هو محاولة الإستعانة ببعض المفاهيم الإجرائية المستمدة من حقول معرفية أثبت مساهمتها الجادة في دراسة النتائج الثقافية للمجتمعات كالأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الأساطير وعلم الأديان المقارن، والإتجاهات النقدية الجديدة، وذلك بتشكيل قاعدة منهجية تساعد على استثمار جيّد، وفهم للمدونة موضوع الدراسة، وأيضاً لإعطاء قراءة علمية مُسائلة تفكّك هذا الخطاب وتبحث في مستوياته المختلفة.

وقد قامت الإشكالية الأساسية للبحث على طرح إستمده الباحث من بعض قراءاته، حيث افترض وجود محاكاة من الكرامة لأنماط ثقافية سابقة، تعيدها وتستمر من خلالها عبر انزياحات يملئها الإحتكاك التاريخي في تشكل المعنى، وذلك يتجسد في علاقة القدسي بالمتخيل أو الدنيوي.

من هنا كان ضرورياً تحديد المفاهيم الإجرائية في المدخل، إذ تناول الباحث مفهوم القدسي والمتخيل في الخطاب الصوفي، مستندا في ذلك إلى خصوصية هذه التجربة التي تؤسس لنمط معرفي مغاير له منظومته ومصطلحاته. إذ إنها تظهر علاقة الإنسان بذاته وبالعالم وبالله من خلال البحث عن الإرتقاء إلى الكمال الذي يمثل القدسي،

وذلك بمفارقة الدنيوي أو المتخيل الذي ليس إلا وهما. فالصوفي يحيا في وجوده متأرجحا بين أرضيته وسماويته وبين اليقين والوهم. ولا شك أن الذاكرة الشعبية المتشعبة بالمعتقدات القديمة صهرت في متخيلها هذه التجربة، واحتوتها لتعبر انطلاقا منها عن تصوراتها.

بعد ذلك طرح الباحث فرضية كون الكرامة تحاكي أنماطا سابقة، هي النمط النبوي والنمط السحري/الأسطوري. فعرف الكرامة وأظهر وظائفها. وبين كيف أن الكرامة هي استمرار للمعجزة، والولي هو استمرار للنبي، مبرزاً وظائف كل من الكرامة والمعجزة، ونقاط التشابه والاختلاف بينهما.

ثم تناول علاقة الكرامة بالنمط السحري/الأسطوري، ووضح فيه مفهوم السحر في الثقافة الإنسانية والإسلامية مؤكداً على بناء ووظائفه، ثم قارنه بالكرامة مبيناً أن الولي يعيد وظائف الساحر، وأظهر كيف يشغلان ضمن نفس المفاهيم والتصورات. وطرح بعد ذلك مفهوم الأسطورة في الدراسات الحديثة، وحاول أن يقاربها، خاصة ضمن المفاهيم التي تربطها بالتجربة الدينية، وأبرز في الأخير تشابه الأسطورة والكرامة.

بعد ذلك تطرق الباحث في الفصل الثالث إلى الكرامة كحكاية، فحددها، وضمها إلى الجنس الذي تنتمي إليه. وركز في مبحث آخر على الأبعاد العجائبية في الكرامة وكيف أنها تؤسس لمفهوم للعجيب مغاير للعجيب الأدبي، خالقة بذلك نمطا خاصا من التلقي درسه الباحث مبرزاً السبب الذي يجعل الناس تؤمن بإمكانية حدوث الكرامة.

في الفصل الرابع قام الباحث بدراسة المدونة، حيث قسم تناول إلى صعيدين: صعيد خارجي يتناول الكرامة في سياقاتها الحديثة، أين ربطها بالخطاب التاريخي، وبين مواضيعها.

ثم تناول في الصعيد الداخلي البنيات السردية للكرامة وعلاقتها بجنس المناقب. وحاول أن يحددها كجنس أدبي له فضاؤه، مستفيدا في ذلك، دائما من فرضياته ومبرزاً أيضاً الطبيعة الشفاهية لهذا الخطاب.

وانتهى في الأخير إلى محاولة تطبيق بعض المفاهيم المستمدة من النظرية السيميائية في تحليل الكرامة. ليخلص إلى مجموعة من النتائج وضحاها في الخاتمة.

واستفاد الباحث في دراسته من مجموعة من المراجع ساعدته على بلورة بحثه. فكانت هناك مراجع ذات طبيعة صوفية تمثلت في كتب درست الخطاب الصوفي بأبعاده المختلفة. ومراجع أنثروبولوجية متنوعة، ومراجع ذات طابع فكري بحث، وأخرى ذات طابع نقدي. فكان لكل مرجع دوره في تحديد القاعدة المنهجية، والخلفيات الفكرية للفرضيات المؤسسة للبحث.

ولا شك أن هناك دائما صعوبات تواجه الباحث، خاصة في حقل كهذا مازال يخوضه الباحثون بوجل وتردد، منها قلة المراجع المتخصصة، خاصة في حقل الأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن. وغياب تقاليد أكاديمية تؤسس لمفهوم متطور للبحث، أين تكون الاستفادة من حقول متشعبة، إذ ما تزال تسود الرؤية الأحادية.

والصعوبة الأخرى ذاتية، تنبثق من اعتبار هذا البحث مغامرة محفوفة بالمخاطر. حاول فيها الباحث تناول بعض الأمور بجرأة،

وهدفه من ذلك هو طرح التساؤلات أكثر من تقديم الإجابات. ومن هنا كانت المغامرة مع موضوع متشعب وشائك كهذا، عرضة، ربّما للأخطاء والنقص، ذلك أنّها ذهّاب نحو مجهول التّأويل، وطبقات المعنى، بروح الحفريات الرّاصدة للمسكوت عنه، والباحثة في لاشعور القول وهو يشكّل الذات المجتمعية في كائنها وممكنها. وكلّ قراءة تحتلّ التعدّد، وتجاهر بالسؤال، للتمكن من أدوات البحث، والخوض في مجالات ما تزال بكرًا.

في الأخير أشكر كلّ الذين مدّوا لي يد العون في مراحل البحث كلّها من أساتذة وأصدقاء، سواء بملاحظاتهم المفيدة وتوجيهاتهم، أو بتشجيعهم لي.

كما أوجّه شكري الخاص لأستاذي الدكتور عبد الحميد بورايو الذي كان دليلًا لي في مراحل البحث برعايته وتوجيهاته وروحه العلمية المثابرة.



# الفصل الأول

## القرسي والمتخيل

في

## الخطاب الصوفي



## إضاءة منهجية :

ننحو في هذه الدراسة إلى تناول مفهومي القدسي والمتخيل في الخطاب الصوفي، في إطار التقابل الذي نستشفه من علاقة المتخيل باعتباره الدنيوي (Le profane)\* الأرضي الإنسي الناقص، بالقدسي (Le sacré) الذي يمثل العالم الطاهر، الكامل، المنزّه. وكيف يعيش هذان المفهومان علاقة تضايف، حيث ينصهر المتخيل في القدسي، ويحدث انصهارهما انزياحات مهمة في الذات الإنسانية وتصوراتها. من هذه العلاقة العمودية بين ماهو أرضي وماهو سماوي متعال، يبحث الإنسان عن سره وعن كمال مفقود يريد تحقيقه، وفي هذا البحث يتكثف المعقول واللامعقول، والواقعي وما فوق الواقعي لإكمال هذا النقص. ولاشك أن تاريخ الإنسانية بإبداعاتها وأساطيرها وخرافاتها... هو الأثر الدال على هذا الجرح الرمزي والحنين الملح لاستعادة الوحدة الأولى.

---

\* هناك مترادفات كثيرة له في الترجمة والاستعمال منها: الطبيعي، الاعتيادي (العادي)، النافل، الأرضي. وسنستعمل هذه المترادفات في التحليل للدلالة على (profane).

وفي دراستنا سنهتم بتجليات اللامفكر فيه والمنسي داخل العلاقة بين المتخيل والقدسي، كما يظهر في الخطاب الصوفي (الكرامة). أي كيف يتحول الدين في الإدراك والممارسة الشعبين من حرفيته ورسميته وتعاليه ووحدانيته إلى تعدده وتنوعه في الذات التي لا تنسى معتقداتها القديمة، وإنما تذيبها وتمزجها مع الجديد لتعطي هذا الذي نسميه متخيلاً. كيف يتحول الدين من سلطة إلى احتفال ذلك ما تعلمه الذاكرة الشعبية لنا. وفي هذا يحركنا ذلك الهاجس الذي يؤكد أنه "ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي. ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي / والكتابي، والأسطوري / والعقلاني، والغريب الساحر / والمحسوس الواقعي، والمقدس / والدنيوي الأرضي".<sup>1</sup> لأنها المفاهيم التي تسمح بقراءة تأخذ بعين الاعتبار ثراء وتنوع هذا الحقل، كما تسمح بطرح التقابلات التي تقضي إلى فهم الظواهر الثقافية ذات الطبيعة المتداخلة بين الرسمي والشعبي.

---

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987 ص 36.



## مفهوم القدسي وتجلياته :

إن الرؤية الدينية للعالم تفترض وجود شكلين من الوجود: القدسي (Le sacré) والدنيوي (Le profane) ولا يعرفان إلا في تقابلهما. فالقدسي "يتجلى دائما حقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق «الطبيعية». قد تعبر عنه اللغة تعبيرا ساذجا بأنه الهول أو الروع أو الجلال أو السر الأسر.<sup>1</sup> والديانات كلها تشترك في هذه الظاهرة. ونجد في السياق الإسلامي أن "التقديس: في اللغة التطهير وفي الإصطلاح تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه وعن النقائص الكونية مطلقا وعن جميع ما يعد كمالات بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجردة كانت أو غير مجردة.<sup>2</sup> و"التقديس عبارة عن تبعيد الرب عما لا يليق بالألوهية.<sup>3</sup>

---

1 - ميرسيا إلياد - المقدس والدنيوي - ترجمة نهاد حياطة، دار العلم - دمشق سوريا - 1987 ص 12.

2- الشريف الجرجاني - كتاب التعريفات - مكتبة لبنان / بيروت لبنان 1985 ص (67-68).  
يراجع كذلك: علي زيعور - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف - دار الطليعة - بيروت، لبنان ط 1 1979 ص 64.

3- نفس المرجع والصفحة.

يحيلنا هذا التعريف على صفات الألوهية التي تعرف في مفارقتها للموجودات، وفي كمالها وجلالها، وفي بقائها متعالية عن كل الكمالات الأخرى. ومن هنا يظهر أن القدسي هو "كل ما يعبر عن /ينتج عن/ يتجلى من خلاله أو بواسطته عالم التنزيه والطهارة والبركة والإرتفاع والسمو والخصوبة والغنى، أي ما يوجد تمام الوجود، حق الوجود الصافي أو النقي الكامل".<sup>1</sup> فهو مرتبط بالعالم المفارق المتعالي الذي يبقى محافظا على جوهره، أي تلك القدرة الخفية التي تسيّر وتسيطر على أشياء الوجود وتعطيها حضورها، وتمنحها النظام. والإنسان هو المفترق الذي يلتقي فيه القدسي والديوي، لأن العلاقة تتحدد في مستويات ثلاثة: الله-الإنسان-العالم. وفي التأثيرات المتبادلة بين هذه المستويات تتشكل حقيقة الوجود، حيث القدسي والديوي بترابطهما ضروريان لذلك. "الجنسان، كتب (دوركاييم): لا يمكن أن يتقاربا ويحافظا، في الوقت نفسه على طبيعتهما الخالصة، ومن جانب آخر

---

1- عبد الحق منصف - لغز الحكاية الصوفية - ملحق العلم الثقافي - 15 يناير 1994 - المغرب - ص3.

كلاهما ضروري لتطور الحياة، أحدهما باعتباره الوسط الذي تنتشر فيه، والآخر باعتباره المنبع الذي لا ينضب والذي يخلقها ويحافظ عليها ويجددهما.<sup>1</sup> فالعلاقة بينهما علاقة تضاف، وحلول للقدسي في الدنيوي، عبر ما يسمى بالظهور المقدس (Hiérophanie) كما نجده عند الباحث ميرسيا إلياد، و"كل ظهور مقدس يبين ويظهر تعايش الجوهريين المتضادين: قدسي دنيوي، روح ومادة، أبدي وفاني، إلخ."<sup>2</sup> بهذا تتجلى طبيعة حضورهما، وذلك عن طريق حلول القدسي، الذي يخرج الأشياء عن طبيعتها، ويشحنها بالقداسة. وهذا التحول نستشفه من خلال كثير من المظاهر، تتمثل في الطقوس والشعائر، والتظاهرات الدينية بصفة عامة، لأن "الديانة هي مجموع الطقوس والمعتقدات التي تبني هيكلية علاقة الإنسان بما هو مقدس، داخل فئة إجتماعية محددة."<sup>3</sup> فالدين هو المحيط الذي تتحرك داخله علاقة الدنيوي بالقدسي، وهو المنظم لأساليب

---

1 - Roger caillou - l'homme et le sacré, Gallimard 1950, p 20 -

2 - Mircea Eliade - Traité d'histoire des religions - Payot Paris 1964 p 38-2

3 - غي مونو Gy Monnot - الإسلام وماليس هو، مجلة مواقف، دار الساقى ع 68 - 1992 (ص:43-44).

تأكيد هذا الحضور عن طريق التصورات والممارسات التي يدعو إليها، لتفريق العالمين "القدسي يتجلى دائما من خلال شيء، وكون هذا (الشيء الذي سميناه، ظهورا مقدسا (Hiérophanie) شيئا من العالم المباشر، أو شيئا من الرحابة الكونية، صورة إلهية، رمزا، قانونا أخلاقيا، أو حتى فكرة، يعتبر بدون أهمية. الفعل الجدلي يبقى نفسه: تجلي القدسي من خلال شيء آخر سواه، يظهر في الأشياء، الأساطير أو الرموز، ولكن لا يظهر أبدا كاملا وبصفة فورية وفي كليته.<sup>1</sup> فالقدسي يحل في أشياء الوجود على اختلافها مما يجعلها تفرغ من محتواها، وتأخذ بعدا آخر يرتبط لدى الناس بالتبجيل والإحترام والإهتمام والخوف. فالعلاقة بالقدسي تعرف، هي أيضا، عواطف متناقضة، تصب كلها في الحيرة والإندهاش أمام قوته "فمن القدسي، بالطبع ينتظر المؤمن كل نجدة، وكل نجاح. والإحترام الذي يكنه له مكون من الرعب والثقة في وقت واحد.<sup>2</sup> وفي الوسط الدنيوي يتميز

---

.Mircea Eliade - Ibid p35. - 1

.Roger Callois - Ibid p 21 - 2

الشيء الذي يُجَلِّي القدسي، ويصبح شيئاً آخر دون أن يكف عن الارتباط بمحيطه لأن القدسي "يستطيع أن يتجلى في أي شكل وفي أي وقت داخل العالم الدنيوي، ويقدر على تحويل أي شيء كوني إلى نقيضه عن طريق الظهور المقدس (بمعنى أن الشيء ينقطع عن كونه هو نفسه، كشيء كوني مع البقاء ظاهرياً غير متحول.<sup>1</sup> فالتحول الذي يمسه، خفي وسري، ليصبح الشيء "محمياً بالعديد من الممنوعات، علماً أن الأمور النافلة (الدنيوية) هي تلك التي تنطبق عليها هذه الممنوعات.<sup>2</sup> وفي اختلافه عن محيطه يكون الشيء المقدس فضاء خاصاً محرماً ومبجلاً، ويكتسب وظيفة مغايرة لوظيفته الأصلية، ومن هنا نلاحظ تميز بعض أجزاء الطبيعة وبعض الأمكنة (أحجار-أشجار-جبال-كهوف-أودية إلخ...) لأنها تجلّي القدسي. فهي تشترك في وجودين، في الوقت نفسه، وتؤكد ارتباط الديني بالسري والغيبى والخارق والعجيب. "فكل ما هو

---

1 - Eliade - Ibid p 38

2 - إيقنز - برتشارد - الأناسة الجمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين ترجمة حسن قبيسي دار الحداثة - بيروت - لبنان ط 1986 ص (219-220).

خارق، وجليل، يمكن أن يصبح ظهوراً مقدساً.<sup>1</sup> وعند الإنسان الديني نجد ذلك التفريق بين القدسي والدنيوي. فالأول يمثل الحقيقي، الكامل، الذي يثير الإحساس بالهول والرعب، والثاني هو الناقص، وغير الحقيقي أو الزائف، لأن "... القدسي يساوي القدرة، وفي النهاية، يساوي الحقيقة بامتياز. فالقدسي مشبع بالكائن. والقدرة المقدسة تعني في نفس الوقت الحقيقة والديمومة والفعالية."<sup>2</sup> وبهذا فحضور القدسي يعطي للفضاء شكله، وحقيقته، ووجوده، ويخرجه من العماء، ومن عدم التبلور. لأن الفضاء القدسي، وحده الحقيقي، والآخر يبقى بدون شكل، مما يجعل الإنسان الديني يرى أن الفضاء ليس متجانساً، ففيه قطائع وانكسارات، وهناك اختلاف بين الأمكنة فـ "ثمة أمكنة قدسية، وبالتالي (قوية) هامة. وأمكنة أخرى لا تتصف بالقدسية، وبالتالي لابنية لها ولا تماسك - بكلمة واحدة، عديمة الشكل. ثم، عند الإنسان الديني، يترجم هذا اللاتجانس المكاني اختبار التضاد بين المكان القدسي، الذي هو

---

1 - Eliade - Ibid .

2 - ميرسيا إلياد - مرجع سبق ذكره ص 14.

وحده الحقيقي، الموجود حقاً، وبين سائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الإمتداد غير المتشكل الذي يحيط به.<sup>1</sup> فالذي يعطي المعنى للوجود وللأمكنة هو حلول القدسي فيها، وتعبيرها عن هذه القدرة المتعالية والغامضة التي تسكنها. ولاشك أننا نلاحظ ذلك جلياً في اختلاف الأمكنة، فالمسجد يشكل العتبة الفاصلة بين الدنيوي والقدسي، وعند دخوله ينقطع الإنسان عن حالته السابقة ليرتبط بالخشوع والمهابة، والإحترام والهدوء. فهناك عالم كامل وحقيقي، وعالم وهمي وناقص، و"توق الإنسان الديني إلى العيش "في القدسي" يضاهي في الحقيقة توقه إلى الإقامة في الواقع الموضوعي، وألاً يدع نفسه مشلولاً في نسبية ما لانهاية له من الإختبارات الذاتية صرفاً، بل أن يعيش في عالم واقعي فعال لا في وهم."<sup>2</sup> لذلك تأتي رمزية المركز وقيمة الأماكن المأهولة (المسكونة)، والأماكن المجهولة: حيث أن الأولى متشكلة ومبلورة

---

1 - ميرسيا إلياد - المرجع السابق ص 23.

2 - المرجع نفسه - ص 30.



وتتمثل في عالمنا أو الكون، والثانية عالم آخر، ومكان غريب تسكنه  
الأشباح والنفوس، ولا يصبح هذا العالم المجهول عالماً إلا إذا طوّب.  
وكما أن الإنسان الديني يرى أن هناك أمكنة مقدسة وأخرى غير  
مقدسة، يرى أن هناك زمناً مقدساً وزمناً عادياً، وثمة فرق أساسي بين  
الزمنين " الزمن المقدس، من حيث طبيعته بالذات، قابل  
للإسترجاع بمعنى أنه زمن ميطيقي (أسطوري) بدني قابل للصيرورة  
في الحاضر.<sup>1</sup> واسترجاع هذا الزمن القدسي يتم عن طريق الأعياد  
والطقوس، لتأكيد استمرارية قدسية العالم، والربط بين اللحظتين  
الحاضرة والأبدية. و"المشاركة الدينية في عيد من الأعياد تتطوي على  
خروج من الزمن الدنيوي "العادي" بغية استرجاع الزمن الميطيقي الذي  
يحيته العيد بالذات. يترتب عن ذلك أن الزمن المقدس قابل للإستعادة  
والتكرار بلا حدود.<sup>2</sup> فكان الزمن القدسي في تكراره الأبدي\* يعيد  
اللحظات الأولى التي أعطت للوجود والزمان حقيقته، لأنه عاصر أفعال

1- نفسه ص 67.

2- نفسه ص 67-68.

\* يراجع الكتاب المهم: Mircea Eliade - Le Mythe de l'eternel retour - Gallimard 1949.

الخلق، وبذلك فهو زمن قدسه حضور الفعالية الإلهية فيه، فهناك، إذن، زمن قدسي وزمن تاريخي؛ زمن له بنية دائرية مغلقة، يعود عبر دورات مضبوطة من خلال الأعياد والطقوس. وزمن تاريخي خطي يسير إلى الأمام دون رجوع، له بداية ونهاية، ويتعلق بالخبرة البشرية، ولا ينطوي على حضور إلهي. "لكن بالنسبة للإنسان الديني ثمة فرق أساسي، إذ أن هذا الأخير يعرف هنيئات "مقدسة" لا تشترك في الزمان الدنيوي الذي يسبقها ويلبها، هنيئات لها بنية مغايرة كلياً، و"أصل" مختلف، هو الزمان البدني، الذي قدسته الآلهة، والقابل لأن يصير حاضراً بواسطة العيد.<sup>1</sup> فالإنسان الديني يعيش الزمنين الدنيوي (التاريخي) والقدسي، وبينهما يعيش شرطه، ورغبته في الأبدية والكمال. وبهذا فتجلي القدسي في الدنيوي يتم في مظاهر كثيرة تمس بنية المكان والزمان. ومن خلال التعرف على مفهوم القدسي، وعلى حضوره في الدنيوي لاحظنا أن الأول مفارق ومتعال، كامل، خالص، نقي، والثاني ناقص، غير خالص، وغير متبلور. وبذلك يعيشان علاقة

---

1- نفسه ص 69.

جدلية، عمودية تتجه من الدنيوي إلى القدسي. كما يعيشان علاقة  
تضاييف، والإنسان بينهما يحاول أن يحقق وجوده وكماله. وذلك  
بالإرتقاء من طبيعته الأرضية إلى طبيعته السماوية. بما أنه يحتوي على  
العالمين الفاني والأبدي، وسنرى تمظهر ذلك في التجربة الصوفية.

## حدود المتخيل :

1-1 يتسع الحقل الدلالي لكلمة "مُتَخِيلٌ" لعدة معاني، تتقارب أو تتباعد.  
ولكن تشتغل ضمن شبكة واحدة من الدلالات، وتفتح، في إحياءاتها  
على عدة حقول معرفية. وبذلك يكون الموقع الذي توضع فيه الكلمة هو  
المحدد لأبعادها.

وفي تعاملنا مع كلمة "متخيل" كان لابد من إزاحة بعض  
الصعوبات الناتجة، إما عن الإضطراب الذي تعرفه هذه الكلمة في  
الإستعمال العربي. فالكلمة الأجنبية (Imaginaire) تترجم باختلاف كبير.  
فمرة هي الخيالي والخيال\*، ومرة هي المخيال والمتخيل\*\*. ولاشك أن  
هذا الاختلاف ناتج عن حداثة المصطلح، وغياب ما يقابله مقابلة تامة

---

\* - كما إستعملها د عاطف جودة نصر في: " الخيال: مفاهيماته ووظائفه " الهيئة المصرية  
للكتاب 1984 مصر.

\*\* - كما استعملها هاشم صالح في ترجماته للمفكر محمد أركون.

في العربية. والصعوبة الأخرى تكمن في رحابة هذا المصطلح حتى داخل الإستعمال الغربي له، فقد لاحظنا اختلافات جذرية لايتسع المجال لإيرادها، إذ " إن مفهوم المتخيل (Imaginaire) ... هو جديد حقا... وذلك لأنه حتى الاختصاصيين لم يتوصلوا إلى بلورة حدوده أو تخومه، كما ولم يتوصلوا بعد إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماما، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات تلك الملكة التي ندعوها بالخيال (Imagination).<sup>1</sup> لهذا رأينا أن نختار الموقع الأنثروبولوجي كأداة منهجية لتحديد هذا المصطلح، لأن الأنثروبولوجيا تصهر في فضائها علوما مختلفة، كما لانستبعد الظلال الحاضرة والغائبة لمعناه في فضاءات أخرى.

1-2 لن نتوقف طويلا عند جذر كلمة (خَيْل) في اللغة العربية، إلا لنحدّد ارتباطها بالدينوي. فـ "خَيْل" تدل على كل ماله علاقة بالظن

---

1- محمد أركون - الفكر الإسلامي ترجمة هاشم صالح، Lafoumik، الجزائر. م. و. ك/ ط 1993

والوهم والتوقع والكذب والإشتباه. يقول ابن منظور: "خَالَ الشَّيْءُ يَخَالُ خَيْلاً وَخَيْلَةً وَخَيْلَةً وَخَالاً وَخَيْلاً وَخَيْلَاناً وَمَخَالَةً وَمَخِيلَةً وَخَيْلُولَةً: ظَنَّهُ."<sup>1</sup> فهو هنا يربطه بالظن أي اللابقيني، والذي لم نتأكد من صحته. "وتخيل الشيء له: تشبه ... والخيال والخيالة: ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة."<sup>2</sup> من خلال هذه التحديدات نرى أن "خيل" بالإضافة إلى إحالتها على الظن بكل ما يعنيه - في طبيعة الإنسان - من نقص، تحيل على الحلم، أي قدرة الإنسان على خلق وتخيل صور لاحظ لها من الحقيقة واليقين. وبذلك فهي مرتبطة بالأرضي بعكس القدسي البعيد عن الظن.

**1-3** يبدو مصطلح "المتخيل" حركياً في الإستعمال الأنثروبولوجي، خاصة مع "ج. دوران" في كتابه "البنى الأنثروبولوجية للمتخيل" حيث يعتبر الأصل الأول لكل فاعلية إنسانية، والمحرك لعلاقة الإنسان مع ذاته والكون فـ "المتخيل يشكل جوهر الروح، بمعنى جهد الكائن لتوجيه

---

1- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف ج15 ص 1304.

2- نفسه ص 1306

أمل حي نحو وضد العالم الموضوعي للموت.<sup>1</sup> فبواسطته يستطيع الإنسان مواجهة الألغاز التي تحيط به، والتي مصدرها الموت بغموضه. إنه عالم الحيوية مقابل العالم الصامت والملغز للموت. "والمتخيل لم يتمظهر، فقط، كفاعلية تُحوّلُ العالم، وخيال خلاق، ولكن خاصة كتحويل إلماعي Euphémique للعالم، وكوصفة للكائن للمراتب الأفضل.<sup>2</sup> فهو متعلق بالمسار الأنثروبولوجي أي "التبادل المستمر الذي يوجد على مستوى المتخيل بين الميول الغريزية الذاتية والتمثيلية وبين التبليغات (intimations) الموضوعية المنبثقة عن المحيط الكوني والاجتماعي.<sup>3</sup> من هنا يتأكد أن الوجود لا يتحقق إلا عبر الحضور المحوّل للذات التي تعطيه المعنى، وتنقله من حالته الغفلة إلى التعبيرات الرمزية، مصبغة عليه هواجسها وأسئلتها. إذن "يبدو المتخيل - أي مجموع الصور وعلاقات هذه الصور التي تشكل الرأس مال الفكري للإنسان المفكر (Homo-Sapiens) كأنه المبلّغ الكبير والأساسي الذي تتجمع فيه كل

---

1 - Gilbert Durand-Les structures anthropologique de l'imaginaire-Bordas 1992 p 49

2 - Ibid-P49

3 - Ibid -P 38

إجراءات الفكر الإنساني.<sup>1</sup> وبذلك فهو "عبارة عن بنية أنتروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية الزمكانية... فالمخيل مرتبط بالطبيعة الشعرية وبقوة الرغبة: أي البحث عن كل ما لا يستطيع الإنسان إشباعه في نفسه أو في عقله. وعندئذ ينبثق كل مائدعوه "بالعجيب الخلاب" أي كل ما نتخيله ولكنه يتجاوز قوانا الخلاقة".<sup>2</sup> وبذلك فالمتخيل يعتبر حقلا لحركية الفكر الإنساني، الذي يعبر من خلاله عن متطلباته المشروطة باللحظة التاريخية وأسئلتها، حيث يشكل المظهر الذي يُبلورُ رغبة الإنسان وطموحه للإجابة عن كل الألغاز التي تواجهه. فهو مرتبط بالجانب الخلاق والحيوي من الذاكرة الإنسانية التي لا تقف عند حدود المعروف والمحسوس، ولكن تخلق عوالم تشحنها بكل ما هو عجيب وخارق. فالمتخيل بطبيعته الشعرية يفتح آفاق المغامرة الإنسانية لمعانقة الممكن، والإنساني وما فوق الإنساني، لأن "الخيال هو

---

.Ibid - In - xvi - 1

2- محمد أركون الفكر الإسلامي - قراءة علمية ترجمة هاشم صالح. م. إ. ق بيروت لبنان

1987 ص 242.



التربة الحقيقية لانبثاق العلم.<sup>1</sup> حيث المعرفة الحدسية تضيء ليل المجهول للعقل، ومن هنا فالمتخيل هو الأصل الأول لكل فاعلية إنسانية. لهذا تتقاسمه سياقات معرفية مختلفة، وفي هذه الاختلافات يعيش خصوصيته، منتقلا بين الفرد والجماعة في علاقتهما المستمرة. فهو كامن في كل تفكير إنساني، وهو يعرف تحولات فاعلة في هجرته بين هذه الحقول، لكن يبقى يمثل مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة.

وعندما نأتي إلى المتخيل العربي الإسلامي، كحقل إجرائي، نلمس ذلك الحضور الفاعل للإعتقادات التي تعمل بشكل خفي فيه، حيث "هناك حقيقة عميقة تحيا في ظل الآلية التيو - أخلاقية للإسلام".<sup>2</sup> وتعبّر عن نفسها عبر الممارسات التي تصدر عما نسميه "الدين الشعبي" أي العجيب الساحر، والخارق للطبيعة، والديوي، والخرافات، والأساطير والبقايا العتيقة التي تشكل المتخيل. وتعيش إلى جانب الدين الرسمي إذ "من النادر جدا أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها

---

1- عبارة لأنشئين - نقلا عن - سان جون بيرس: خطاب مآدبة نوبل - ضمن، آنا باز، منفى وقصائد أخرى. ترجمة علي اللواتي، الدار العربية للكتاب، تونس 1985 ص 129.

2 - Malck Chebel- l'imaginaire Arabe - Musulmane P- II-F 1993 P19.

محوًا تمامًا، فالذي يحدث هو: إمّا أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، عنصر قد يظلّ مخفياً وفي حالة من اللاوعي شبه تامة، وإمّا أن يعيش الإثنان، القديم والجديد، جنباً إلى جنب متعارضين، غير قابلين للوفاق، من الناحية المنطقية ولكنهما يظلان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين وأحياناً من طرف الشخص الواحد.<sup>1</sup> فالملاحظ هو استحالة القضاء على المعتقدات السابقة، وذلك لأنها تتجذر في البنيات اللاواعية للإنسان، وقد تفرغ من محتوياتها، ولكن تبقى دائماً تعبر عن استمراريتها، وعن البصمات البعيدة لما يغيب في الخفاء. فنموّ الديانات والمعتقدات يتم على نحو جيولوجي، طبقة فوق طبقة "لأن المبدأ الذي يحكم ذلك النحو هو، في الغالب، التراكم وليس التعويض."<sup>2</sup> وكل أنثروبولوجية دينية مطالبته بأن تكشف عن هذه الأنماط العليا القديمة التي تستمر في الحضور والفعل داخل الذات العربية الإسلامية عبر "استراتيجية شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي

---

<sup>1</sup> - دودس - نقلاً عن الجابري - تكوين العقل العربي - م.د.و.ع. بيروت. لبنان. ط 3 1990 - ص 142-143.

<sup>2</sup> - نفسه - ص 143.

(أي الأسطوري بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة من أجل توليد وجودنا الفردي والتاريخي والجماعي.<sup>1</sup> هذا الوجود الذي يشكل بؤرة لتواصل هذه المستويات من أجل إعطاء التميز الذي يطبع كل مجتمع في حركته التاريخية، أي في كل ما يصدر عنه من سلوكات وتقاليد واعية وغير واعية. "فالمتخيل إذن يمثل إبداعا إنسانيا حرا داخل جماعة ما، كما يشكل "صناعة ذهنية" تراكمية وذات طبيعة لامادية لشعب من الشعوب. لذا فإن تكون أو تشابك المتخيل العربي نتج وينتج عن الحركية الداخلية للمجتمع في تفاعلاته مع الواقع. لذلك فإن المتخيل يغدو عنصرا كاشفا، بشكل من الأشكال، للواقع الذي يتحرك داخله الفرد والجماعة، هكذا يتداخل المتخيل بالواقع لينتج المعنى، وسواء كان مصدر هذا المتخيل واع أو لاواع، فإن تركيبته العامة هي التي تجعل الإنسان يشعر بانتمائه إلى الجماعة التي فيها تكون وإلى الثقافة التي تشكل وعيه داخلها.<sup>2</sup> بهذا ينتقل المفهوم إلى

---

<sup>1</sup> - محمد أركون - الفكر الإسلامي - ن. إ. م. و. ك. - 1993 ص 84.

<sup>2</sup> - محمد نور الدين آفاية - وهم الحياء في كتاب المتخيل العربي الإسلامي - ملحق الاتحاد الاشتراكي المغرب 4 فبراير 1994.

خصوصية ما، ليميز كل فئة إجتماعية ومتخيلها، ويشير إلى أن المستويات التي يشتغل فيها المتخيل هي ذهنية لامادية، تتحرك داخلياً بشكل لامرئي في كل شعب لتبصمه بصيرورة ينتجها احتكاكه بالواقع، أي تجربته في إنتاج المعنى.

نخلص من كل هذا إلى أن المتخيل الإسلامي، من خلال الزاوية التي ننظر إليه منها؛ أي تجليه في الخطاب الصوفي انطلاقاً من الكرامة، يقوم بامتصاص وتمثّل لكثير من الترسبات الدينية والإعتقادية القديمة، مفرغاً إياها من محتوياتها الأولى إلى حدّما لأن " الشيء الرمزي خاضع في أغلب الأحيان إلى انقلابات في المعنى، أو على الأقل، إلى تعددات تؤدي إلى سياقات ذات ازدواجية نافية.<sup>1</sup> إذ كلما انفتحت الرموز للتأويلات، والتعددات، أصبحت أكثر ثراء في المعنى، وأكثر قابلية لاحتواء الاختلافات والتناقضات، وهذه السياقات والتحويلات هي من إبداع الإنسان، فهي مرتبطة بتجربته هو، لأن " أي تراث، يمارس عمله ووظائفه على هيئة حكاية تأسيسية تغطي باستمرار فيما

---

.Gilbert Durand op- cit p 54 -1

بعد عن طريق تجارب الجماعة أو الأمة ذات الدلالة.<sup>1</sup> وذلك عبر عملية التلقي، الذي يغني الأصل المتعالي القدسي، بتجربة الإنساني الأرضي، وذلك بالمساهمة الفعّالة، والتدخل المستمر. "فالتراث هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (تكراره) باستمرار.<sup>2</sup>

## الخطاب الصوفي :

### تعديد مفهوم الخطاب:

نتبنى مفهوم "الخطاب" كأداة إجرائية تسمح لنا بتوسيع فضاء الرؤية، لأن هذا المفهوم يعتبر من المفاهيم النقدية التي فتحت أفق التعامل مع الإبداع الأدبي، وتجاوزت طرح النص كبناء دائري مغلق، لتدخل مستويات أخرى. فالخطاب هو "مجموع خصوصي، لتعابير،

---

1- محمد أركون الفكر الاسلامي ق. ع 1987 ص34.

2- نفس المرجع ص:37.

تحدد بوظائفها الاجتماعية ومشروعها الأيديولوجي.<sup>1</sup> وبذلك فهو يتسع ليمس كل التعبيرات الإنسانية. و"هكذا يأتي مفهوم "الخطاب" كأداة تحليل بنوي وعلامي ودلالي للأثر الأدبي، باعتباره بناء مستقلا من جهة، وفي علاقته بقائله، وبمتلقيه، وبالخطابات السابقة وكذلك السائدة من جهة أخرى.<sup>2</sup> فهناك شبكة علاقات تؤكد أن الخطابات تعيش حالة تداخل وتأثير وتأثر، وأنها تنتشر في المجتمعات لتشكل حلقة التواصل التي تؤسس لمنظومة العلامات. كما أن انفتاح "الخطاب" قد ساعد على مقاربته من مواقع كثيرة "فالخطاب" (كما يبين التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، و"الخطاب" (كما يعلمنا التاريخ) ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه

---

1- سعيد علوش - معجم المصطلحات الأدبية - المكتبة الجامعية - الدار البيضاء المغرب 1984 ص: 48.

2- عبد الحميد بورايو - تحليل خطاب الحكاية الشعبية (مقاربة منهجية) - مجلة دراسات عربية ع1-2 - نوفمبر / ديسمبر 1995 - ص 91.

السلطة التي تسعى للإستحواذ عليها.<sup>1</sup> من هنا تظهر حقيقة أخرى، هي سلطة الخطاب، لأنه ليس يُعترفُ بكل خطاب، فهناك منظومة حظر تمس بعض الخطابات.<sup>2</sup> في كل المجتمعات (خطاب الجنون - الجنس - السياسة...) إذ "هناك الخطابات التي قيلت وتقال وستظل جاهزة للقول أبدا بقطع النظر عن صياغتها..."<sup>3</sup> ومن هذا الموقع سنرى كيف يعيش خطاب التصوف (الشعبي خاصة) حالة حظر لأنه امتصّ حالات الرفض والتمرد على المؤسسات الدينية والسياسية. والنقطة الأخرى التي تجعل من مفهوم "الخطاب" أداة مفيدة، هي كونه "يسمح بإمكانية دراسة التراث الشعبي الشفوي عكس مفهوم "النص"؛ فهو يخفف من وطأة الأدوات المنهجية المنبثقة عن سلطة الكتابة، بحيث ينظر إلى الكتابة كوسيلة من جملة وسائل أخرى يمكن أن ييثر عن طريقها

---

1- ميشال فوكو - نظام الخطاب (جينيا لوجيا المعرفة) ترجمة أحمد السطاني - عبد السلام بن

عبد العالي - دار بوقال الدار البيضاء المغرب ط 1 1988 ص 7.

2- يراجع فوكو - المرجع السابق.

3- المرجع نفسه ص: 11.



المعنى.<sup>1</sup> وهذا لأنه يعيد الاعتبار للباط والملتقي ودورهما في إضفاء الحيوية على الخطاب، انطلاقاً من لحظة النطق والإلقاء والتلقي وما يكتنفها من حالات نفسانية وجسمانية. والخطاب الصوفي هو خطاب مرتبط بالحالة الذاتية للصوفي، وأغلب نصوص التصوف انتقلت إلينا عن طريق الحكاية الشفوية، لأنها أصبحت جزءاً من الثقافة الجمعية الشفوية، وحتى التي انتقلت في كتب فهي مرتبطة بالتصور الشفهي.

### المعرفة الصوفية \*

لاكتناه الوجود يرى الصوفي أن المعرفة هي علاقة اتحاد بين العارف والشيء المعروف، وطريقها هو التجربة الذاتية التي تعتمد على الطاقات الداخلية، لا على الأدوات الخارجية. لهذا كانت منظومة المفاهيم التي تؤسس لهذه المعرفة مخالفة لكل المنظومات الأخرى التي تقوم على المنطق والعقل. فالتصوف كما يعرفه ابن خلدون هو:

---

1- عبد الحميد بورايو نفس المرجع والصفحة.

\* - من التعريفات القريبة إلى تصورنا نجد مايلي: "الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق." "التصوف حال تضحل فيها معالم الإنسانية" هو العصمة عن رؤية الكون" عبد الرحمان بدوي تاريخ التصوف الإسلامي. وكالة المطبوعات الكويت ط2 1978 " ص 17.16 .

"العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة".<sup>1</sup> وهذا الإنقطاع والإقبال تجربة سلوكية "يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها".<sup>2</sup> فالتصوف مغامرة ذوقية كشفية، أداة المعرفة فيها هي القلب، وهدفها الارتقاء بالصوفي من حضوره الدنيوي إلى الجوهر المقدس، من الناقص إلى الكامل. "وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردًا وقبولا إذهي من قبيل الوجدانيات".<sup>3</sup> وبهذا فالتصوف يطرح نظاما معرفيا مؤسسا على الباطن في مقابل الظاهر، إذ "إن العلم: ظاهر، وباطن، وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام ... وأمّا الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال ... فإذا قلنا: علم الباطن أردنا

---

1- ابن خلدون - المقدمة - مطبعة عبد الرحمن - القاهرة مصر ص: 333.

2- نفسه ص 335.

3- نفسه ص 336.

بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة، وهي القلب،  
كما أنا إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي  
على الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء.<sup>1</sup> وعندما يتعامل الصوفي مع  
الأشياء فهو يبحث فيما تخفيه، وفي العلاقات اللامرئية، التي لا تتكشف  
إلا بالتجربة، حيث تتكثف قوى الروح، وتشف حتى تترقى في مدارج  
الكشف. لأن المعرفة الصوفية أدواتها القلب لا العقل. "وثمة فروق كبرى  
بين معرفة القلب ومعرفة العقل. فمعرفة القلب إدراك مباشر للشيء أما  
معرفة العقل فإدراك جانب من جوانبه. الأولى حال يتحد فيها العارف  
والمعروف، أما الثانية فإدراك العلاقة ما بين العارف والمعروف، أو  
لمجموعة من العلاقات، الأولى تجربة ومشاهدة، أما الثانية فحكم  
تجريدي.<sup>2</sup> هذه المعرفة ليست معطاة، إذن، ولا تكتسب بالتعلم، وهي  
ليست قبلية، ولكنها مغامرة ذاتية أدواتها المعرفية هي القلب الذي يصل

---

1- السراج الطوسي - اللمع - تحقيق: عبد الحليم محمود - طه عبد الباقي سرور - دار  
الكتب الحديثة مصر مكتبة المشي بغداد 1960 - ص 44.

2- أدونيس - الثابت والمتحول - ج 2 تأصيل الأصول، دار العودة بيروت لبنان ط 3 1982  
ص 95.

إلى الحقيقة عن طريق الذوق. هذه الاختلافات الأساسية جعلت من التصوف ظاهرة ثقافية ودينية متميزة لها نظامها المختلف عن العلوم الأخرى، ولها حركيتها الخاصة داخل الذات العربية، فهي لا تتلقي مع الفكر المنطقي البرهاني، ومع مفهوم الشريعة كما تتمظهر في الممارسات الفقهية، إذ هي حنين لانهاضي للإتصال بالمطلق، وإطلاق لفاعلية القلب. "وهذا الإطلاق للفاعلية القلبية فرض على التجربة الصوفية طريقة جديدة في التعبير، ذلك أنه كشف عن مناطق لا تحيط بها اللغة، لأنها من غير طورها. ومن هنا لم يكن بد من خلق لغة ثانية، داخل اللغة الأولى، هي لغة الرمز والإشارة... والتعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لاتحدها الكلمة، والذي يمكن، بالتالي أن يخلق المعادل التخيلي لهذه الحالة. إنه تعبيري لا يخاطب العقل، بل القلب وما يستجيب في النفس للسحر وكل ما يخرق العادي والمألوف".<sup>1</sup> وهذه المعرفة لاتتم إلا إذا تجاوز الصوفي أناه، ونأى عن وضعه البشري، العادي، وزال وعيه. ولا يتم ذلك إلا بالفناء، أي "فناء

---

1- نفس المرجع والصفحة.

رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك.<sup>1</sup> فهو خلاص وتحرر من الأنا، وعلو في مدارج الكشف و"فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فني به."<sup>2</sup> والفناء هو البقاء الحقيقي، لأنه دخول في غمار المعنى. "و البقاء الذي يعقبه (الفناء) هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله."<sup>3</sup> وبذلك يُرجع الكثرة إلى الواحد فـ "تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته."<sup>4</sup> فهو خارج من إرادته وطوعه، واهب ذاته لله، متجرد عن الناقص، متعلق بالكامل، مسلوب الروح، مبعد عن شوائب الوهم لأنه "بقدر ما تكون أجنبيا عن نفسك، تكون قادرا على المعرفة."<sup>5</sup> فالفناء هو تجربة ذاتية، داخلية، تؤدي إلى الغيبة عن الأشياء أي "الغيبة عن صفات البشرية بالحمل الموله: من

---

1- اللمع ص 417.

2- الكلا باذي - التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق - محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - مصر ط2 - 1980 - ص 147.

3- نفسه.

4- نفسه ص 148.

5- نقلا عن أدرنيس الصوفية والسورالية - دار الساقني بيروت - لبنان - ط1 - 1992 ص 41.

نِعَوت الإلهية.<sup>1</sup> والفناء، باعتباره تجربة ذاتية، واكتناحية للوجود،

يتكون من ثلاث مراحل: المكاشفة، التجلي، المشاهدة.

فالمكاشفة تعني "بيان ما يستتر على الفهم فيُكشَفُ عنه للعبد كأنه

رَأْيُ عَيْنٍ".<sup>2</sup> بمعنى أن الله محجوب بالأشياء، ولكي يصل الصوفي إلى

معرفة الله عليه أن يخترق هذه الحجب التي تمنعه من الرؤية. ثم في

التجلي تكون الحجب قد زالت. فالتجلي "إشراق أنوار إقبال الحق على

قلوب المقبلين عليه".<sup>3</sup> فينكشف الجمال والنور الإلهيين للصوفي فـ

"بتجليه حَسُنَتْ المحاسن وجَمَلَتْ، وباستناره قُبِحَتْ وسمجت".<sup>4</sup> وبذلك

يصل الصوفي إلى المشاهدة، أي المعرفة المباشرة، الحاصلة بشهادة

عينية وحضورية، بانعكاس الأنوار الإلهية في أنوار القلب. وهي أعلى

الدرجات، التي يمكن أن تسلب الصوفي فينخطف، ولاشك أن الشطح هو

التعبير الأسمى عن هذه الحالة.

---

1- الكلا باذي- نفسه ص 150 .

2- اللمع -ص 422.

3- نفسه -ص 439.

4- نفسه.

هكذا يكون الوجود في التجربة الصوفية: ظاهرا وباطنا، ويتميزان فيما بينهما من خلال الرؤية فـ " الرؤية العادية المشتركة للأشياء (وهي الرؤية العقلية) ترى ماهيات أو جواهر موجودة، أو ترى موجودات، ولا ترى وجودا محضا. الوجود كامن في هذه الموجودات، وراءها، بوصفها ماهيات. إنه صفة أو خاصية لهذه الماهيات... أما الرؤية غير العادية فتري أن الموجود هو الوجود، وأن الأشياء والماهيات صفات له... فالأشياء بحسب هذه الرؤية موجودة مجازيا بوصفها روابط وعلاقات وإضافات.<sup>1</sup> ومن هنا تختلف الرؤيتان، فالأولى مرتبطة بالعقل الذي لا يحيط بالكليات وإنما بالجزئيات، ويربط الظواهر بعلاقتها. في حين أن الرؤية الثانية (الصوفية) ترى أن الأشياء ليست إلا مظهرا لعلاقات خفية ولامرئية، وتقوم المعرفة على اكتشاف هذه العلاقات. فالأولى ترى الوجود مشكلة لابد من حلها، والثانية ترى الوجود سرا. وبذلك يمكن أن نتوقف عند خواص الصوفية، التي يحددها وليم جيمس كالتالي:

---

1- طوشيكو إيزوتسي Tochiko Izutsu - نقلا عن أدونيس - الصوفية والسوريالية ص: 45.

1- "اللاموصوفية L'inéffabilité، وتعني أن للصوفي حالات

روحية لا يقدر الكلام أن يصفها. وهي إذن، لا لكي تُثَقَّل، بل لكي تعاش،  
خصوصا أنها أكثر ارتباطا بالاشعور.

2-الخاصية الثانية هي المعرفية Néotique، فمع أن هذه الحالات

شعورية-إنفعالية، فإنها حالات معرفية. إنها حالات نفاذ إلى أعماق  
حقيقة لم يسبرها العقل من قبل.

3-الموقوتية La Nature Transitaire، وتعني هذه الخاصية أن هذه

الحالات لا تدوم طويلا، وغالبا ما تفشل الذاكرة في وصفها، بعد أن  
تنتهي.

4-الخاصية الأخيرة هي الإنفعالية La Passivité، فهي حالات لا

تكاد تنشأ حتى يشعر صاحبها أنه فقد إرادته وأنه معتقل أو مأخوذ بقوة  
عليها، لا يستطيع أن يتغلب عليها، وهذه الخاصية كالنبوة، والإنخفاف،  
والكتابة الآلية والإملاء.<sup>1</sup>

بنفسه

1- وليم جيمس - نقلا عن أدونيس - المرجع السابق ص 57-58. يراجع كذلك للإطلاع على

مفهوم وليم جيمس للتجربة الدينية الصوفية - Antoine Vergote - Religion, foi, Incroyance

Ed: Pierre Mardaga Bruxelles 2 Ed 1987 p 120-124..



هكذا يتأسس الخطاب الصوفي كمتن يجسد بحث الإنسان عن تجاوز لبشريته وآنيته، للوصول إلى الأبدية والكمال، إنه تجربة العلاقة بين الإنسان والألوهية في كل تجلياتها. من هنا تظهر هذه التجربة مشحونة باللامعقول والتخييلي، والغريب، لأنها من طور آخر لا يدركه العقل والمنطق. إنها انخراط في الممكن، وإخلال بقوانين الزمان والمكان، لأنها حالة ذاتية، ومغامرة في أعماق الكائن. وقد أرجع ابن خلدون عناصر هذا الخطاب إلى أربعة:

- 1- الكلام في المجاهدات وما يحصل من الأنواق والمواجيد ومحاسبة النفس والأعمال.
- 2- الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب.
- 3- التصرفات في العوالم والأكوان وأنواع الكرامات.
- 4- ألفاظ موهمة الظاهر نطق بها أئمة القوم فتعرف بالشطحات تستشكل ظواهرها، فمفكر لها، ومستحسن، ومتأول.<sup>1</sup> وما يهمننا نحن في بحثنا هو القسم الثالث. والتصوف يقوم في جوهره على أساسين:

---

1- أحمد أمين - ظهر الإسلام دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ح 3-4 ص: 152. وابن خلدون - المقدمة ص 338.

1- التجربة الباطنة المباشرة للإتصال بين العبد والرب.

2- إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله.<sup>1</sup>

### المتخيل الصوفي:

لاشك أن الخيال هو المحرك الأول للرؤية الصوفية، وقد تبلور بشكله الكامل مع تنظيرات الشيخ ابن عربي، الذي يشبه "الخيال بأرض لانهاية فيها للعجائب والغرائب، يوجد فيها حتى المحال عقليا، ويسميتها مسرح عيون العارفين. وفي هذه الأرض عالم على صورة الإنسان، إذا أبصره العارف يشاهد فيه نفسه... وفي هذه الأرض يتم التأكد من أن العقول قاصرة، ومن إمكان الجمع بين الضدين، ومن إمكان وجود الجسم في مكانين، ومن قيام الصورة بنفسها. وقيام المعنى بنفسه.<sup>2</sup> وهو كما يؤكد ابن عربي في موقع آخر "رحم يصور فيه الخالق ما يشاء. وهذا هو الخيال المتصل، وهو التجلي الإلهي في الصور التي يدركها

---

1- عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 18.

2- أدونيس - المرجع السابق ص: 79-80.

البصر. أما الخيال المنفصل فهو المطلق، أي العماء حيث كينونة الله.<sup>1</sup>  
فالوجود يتشكل عبر الخيال، الذي يعتبر البرزخ بين المجهول والمعلوم،  
والوسيط بين عالم الحقائق الروحية وبين العالم الحسي. و"المعلومات  
تبعاً لذلك، ثلاث: الوجود المطلق الإلهي، والعدم المطلق، والوجود  
الخيالي، وهو البرزخ بين الوجود والعدم، وموطن الممكنات التي  
لا تنتهي".<sup>2</sup> فالخيال هو الذي يعين الأشياء، ويسمّيها، ويعطيها معنى  
وصوراً، وهو مرتبط بمدارك الإنسان وقد جعل ابن عربي للتخيل  
قدرة على فعل الأشياء الخارقة، فقد " وصف التخيل بالقدرة على  
الخلق والإيجاد، مما يجعل للإنسان نصيباً من التأله يشارك به القوة  
الوجودية في خالقيتها وإن اختلف معنى الخلق باعتباره النسبة".<sup>3</sup>  
فالإنسان يستطيع بالتخيل أن يعيش حالات تتجاوز العادي والطبيعي،  
وتخترق القوانين التي تضبط سير الأشياء. فلقد " ألحق الصوفية  
بمبدعات الخيال، خرق العادات وعلم السحر وعلم الفراديس وتجليات

---

1- المرجع السابق - ص: 80..

2- نفسه - ص: 75.

3- عاطف جودة نصر-الخيال مفهوماته ووظائفه-الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 ص115.

سوق الجنة...<sup>1</sup> إن الخيال من وجهة نظر ابن عربي يحتضن كل ما يرتبط بالعجيب والفوطبيعي، إنه يضم العالم الذي يحدسه الإنسان ولا يستطيع أن يلمسه. فهو "يتحدث عن الخيال بوصفه علما وركنا من أركان المعرفة ذلك أنه علم البرزخ والمراتب الوسطى، وعلم التجسد في الأشكال والتنزل في الصورة، وهو أيضا معرفة بالخوارق والمعجزات المروية *Mélaté thaumaturgées* والعلم الذي يوجد المحال من حيث يدفعه العقل، ويكسب واجب الوجود شكلا برغم أن ماهيته الخالصة لا تجانس الأشكال وتتعارض معها، وهو علم بالتأملات الفردوسية...<sup>2</sup> فهو مرتبط بالأشياء التي يتصورها الإنسان ولا يستطيع تحقيقها، وهو أقرب إلى الحالات الداخلية، التي تميز اللاشعور وتحولاته، وتميز باطن الإنسان وقواه الغامضة.

\* ويرتبط الخيال في رؤية ابن عربي بمستوى آخر، نرى أنه يلتقي مع ما نتبناه من تجلي القدسي في الدنيوي أو (المتخيل). ومن هنا

---

1- المرجع نفسه ص: 116.

2- هنري كوربان- نقلا عن عاطف جودة نصر - المرجع نفسه ص: 119.

سنبين كيف تتواشج مقولتي القدسي والذنيوي في الخطاب الصوفي. فابن عربي يرى أن للحق نسبتين "نسبة تنزيه ونسبة تشبيه، وهذه النسبة الثانية مَحْتَدُّها الخيال إذ تنزل من لاصورة له في الأشكال والصورَة التي ورد بها القرآن والسنة مما نسب لله من تعجّب وتَبَشُّب و غضب وفرح ومما وصف به من الجوارح".<sup>1</sup> فهذا يتعلق بالتصور البشري لله، وبالمظاهر التي يأخذها القدسي وهو يتماس مع الذنيوي، لأن الإدراك الإنساني يقرب البعيد عن طريق التشبيه. و" يأخذ الخيال الطابع الكوني عندما يتجه إلى معرفة العالم بوصفه تجليا Theophany وعندما يوضع العالم الأوسط الذي تدركه قوتنا الخيالية".<sup>2</sup> فالخيال هو الرابط، أيضا، في بعده الكوني، بين العالم والله عن طريق الإدراك الذي يحصل بالقوى المُتَخَيِّلَة، ففي النزعة الصوفية تؤول الفكرة الأولية "إلى اعتبار الخلق تجليا، بحيث يبدو فعلا نابعا من القوة التخيلية المقدسة".<sup>3</sup> وهذا يؤدي إلى طرح الكثرة والواحدية، فالقدسي لا يتجلى في صورة

---

1- المرجع نفسه ص: 121.

2- هنري كوربان - نقلا عن المرجع السابق ص: 107.

3- المرجع نفسه ص: 109.

واحدة ولكنه يتجلى في صور متعددة، وهذا خاضع أيضا لقدرة المتجلي له، ولطاقاته وقدراته. و" لقد كشف مذهب الصوفية في التجلي الصوري والإبداع الخيالي عن تصورات أساسية منها، لانهائية الصور، وأن الله لا يتجلى بصورة واحدة مرتين، وأن كل تجلي يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، وإن المتجلي يتقلب في الصور بتقلب الأشكال، وهذا هو تحول الحق في الصور عند التجلي، وهكذا ينشط الخيال الإبداعي متجها في فعاليته إلى الإدماج والتوحيد بين العلو المتجلي والصورة التي تجلى فيها، ويضع اللامرئي والمرئي، والروحي والمادي في تجانس وانسجام".<sup>1</sup> وكل هذه الحيوية تصب في ذاتية الإنسان، وقواه المتخيلة، لأن هذه التصورات تتم على مستوى طاقاته الشعورية، إذ إن "مذهب الصوفية في التجلي والخيال يفضي إلى أن المشاهدة تمثل ذاتي خالص من تمثيلات الشعور، ينصهر فيه المظهر الخارجي المحسوس والتشخص الذي يعاينه الخيال بوصفه تجليا للعلو في الصورة المشهودة، من حيث هي

---

1- المرجع نفسه ص: 117.

وسيط يتجلى الله من خلاله للإنسان.<sup>1</sup> فالتخيل هو المسلك الذي يقرب الأشياء من الإنسان، ويبسطها له بعد أن كانت غامضة، وينزلها من التجريد إلى الحس، وفي هذا يكون لاختلاف طاقات التمثيل دورا في الإطلاع على هذه العوالم. من هنا يظهر جليا دور التجربة الصوفية كسفر روحي، ورياضة تجعل المريد يعبر، من خلال المقامات والأحوال والمجاهدات والاستعدادات النفسية والمكتسبة، إلى منزلة الصفاء التي تحقق له الكشف، لأن الخيال يفتح للإنسان عوالم مجهولة وغامضة، وقد لاحظ كوربان أن المشاهدة الخيالية تحقق نوعا من التكثيف والتركيز الذي قد يكفه الحضور المادي المحسوس. وليس من شاهد على هذه الرؤى إلا الوجد والحدس والعاطفة الدينية التي تولدها الرغبة المخلصة في معاينة العلو لا في إطلاقه ولا تعيته وإنما في محايته وتجليه في الصور والأشكال.<sup>2</sup> فنلاحظ مدى عمق الطرح الصوفي للخيال والذي سبق الطروحات الغربية عند كولردج والرومانسيين. والنظورات التي

---

1- المرجع نفسه ص: 118.

2- نفسه.

حصلت في حقل دراسة المتخيل عند سارتر، وباشلار، ودوران، تثبت قيمة التصورات الصوفية عند ابن عربي وهذا ما بينه هنري كوربان في كتابه "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي".

فالخيال (L'imaginaire) في الرؤية الصوفية يعتبر استمرارا للطرح الأساسي الذي يقسم الأشياء إلى ظاهروباطن، وروح ومادة، ومعقول ومحسوس، وأبدي وفاني، وثابت ومتحول، وواقعي وممكن. ففي هذا الفضاء الواسع يتحرك المتخيل، وفي الخطاب الصوفي يظهر ذلك من خلال علاقة القدسي بالديوي (المتخيل)، باعتبارهما قطبين لمسار واحد، وبؤرة التوتر لعلاقة الفاني بالأبدي، والبشري بالإلهي. والكرامة الصوفية التي تشكل الحكاية والتمن الذي يروي مغامرة الإرتقاء من النقص إلى الكمال، والإنتفاع على العالم العجائبي والغريب، هي مظهر من مظاهر المتخيل، إذ تنتمي إلى الحقل المعرفي الصوفي، وإلى علم الجغرافيا الصوفية (الباطنية) وعلم المرايا... ومن هنا تبدو حيوية مصطلح المتخيل لمقاربة الخطاب الصوفي.

بعد التحديد المنهجي لهذه المفاهيم الإجرائية المؤسسة لبحثنا، سنحاول طرح الإشكالية التي ستحرك تعاملنا مع الخطوات القادمة. إذ إن



الأسئلة التي تختلج هي كالآتي: كيف يتواصل القدسي والمتخيل في خطاب الكرامة؟ هل يحل القدسي في الولي فيصبغ عليه القداسة التي تمكنه من تجاوز المألوف إلى الخارق، فيهب هو أيضا هذه القداسة للفضاء الذي يتواصل فيه؟ كيف يتعامل الناس مع هذه الظاهرة، وكيف ينسجون حولها التصورات والمزاعم؟ هل الكرامة هي حلقة في تاريخ علاقة القدسي بالمتخيل، بحيث لا تشكل إلا استعادة لأنماط ثقافية سابقة حاولت الإجابة عن لغز الوجود؟ ماهي بنيات ووظائف الكرامة، وكيف ترتكز على شكل سردي يحتضن العادي والعجائبي فيستلب لبّ المتلقي ويجعله ينخرط في هذا الفضاء الكرامي؟ ما هي مواضيع الكرامة وعلاقتها بالمجتمع في قطاعه الواعي واللاواعي؟ هل هي مجرد إنتاج رمزي تتجلى من خلاله الرموز الخفية التي تحرك الإنسان وبذلك تكون كالحلم؟ هل هي حدث تاريخي له منطقيته ومبرراته؟ وكيف يجب أن نتعامل مع هذه الظاهرة؟

و ذلك ما سنحاول الإجابة عنه من خلال المراحل القادمة.




# الفصل الثاني

مفهوم الكرامة

وعلاقتها

بالأنشطة الثقافية

الأخرى



## إضاءة منهجية :

بعد أن بينا فيما سبق علاقة القدسي بالديني، وأوضحنا كيف يتحرك الخطاب الصوفي في فضائهما. سنواصل هنا إبراز التمظهرات الأخرى، والآليات التي يشتغل ضمنها مفهوم الكرامة، وذلك من خلال طرحنا لفرضيات سنحاول البرهنة على صحتها في مسار البحث، هذه الفرضيات التي تؤسس هيكلية التصور الذي ننطلق منه.

في البداية لابد من الإشارة إلى أننا ندرس الكرامة كظاهرة متجذرة في تاريخ الإنسان الثقافي والديني. فهي لا تخص فقط الحقل الإسلامي، ولكنها مرتبطة بالمتخيل البشري منذ فجره الأول. ومن هنا سنبرز كيف تنتج الكرامة الصوفية ذاتها ضمن علاقتها بالأنماط الثقافية التي يفترض أنها تحاكيها وتستمر من خلالها في الوجود. وقد ارتأينا أن الكرامة الصوفية تحاكي نمطين أساسيين هما :

---

\* هذا الطرح أشارت إليه بعض الدراسات، ولكن دون تقص عميق، ورصد لطبيعة المحاكاة. ومن بين هذه الدراسات: عمل علي زيعور: "الكرامة والأسطورة والحلم"، وعبد الفتاح كيليطو "الحكاية والتأويل"، والجابري في مشروعه، وغيرهم.

النمط النبوي.

والنمط السحري - الاسطوري.

## مفهوم الكرامة وعلاقتها بالنمط النبوي :

### مفهوم الكرامة:

1-1 تعرّف الكرامة، في أغلب الأحيان من خلال المعجزة لإثبات الروابط الموجودة بينهما، ولتأكيد استمرارية النبوة في الولاية، ولكن مع إثبات الفوارق الكثيرة التي أثارت جدلا واسعا بين التصوف السني والتصوف الشيعي في نظرتهم، وبين القائلين بجواز ظهور الكرامة للولي، والذين أنكروا ذلك باعتباره من اختصاص النبوة. وسنركز في عرضنا، على التصوف السني لما تعرفه الآراء فيه من اعتدال وابتعاد عن التطرف. فهذا السراج يقول في كتاب "اللمع" "الآيات لله، والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء ولخيار المسلمين".<sup>1</sup> وهو

---

1- السراج الطوسي - اللمع - ص 390.

بذلك يضع ثلاثة مستويات تفرق بين الإلهي والنبوي والأوليائي\* . ويقول الكلاباذي: "وأجمعوا على إثبات كرامات الأولياء، وإن كانت تدخل في باب المعجزات، كالمشي على الماء، وكلام البهائم، وطى الأرض، وظهور الشيء في غير موضعه ووقته، وقد جاءت الأخبار بها وصحت الروايات، ونطق بها التنزيل.<sup>1</sup> فقد بين بعض مظاهر الكرامة وأوضح أنها تدخل ضمن المعجزات بالمعنى اللغوي، لأن كلاّ منهما أمر خارق للعادة. وأرجع كل ذلك إلى القرآن كمصدر أساسي. فنحن هنا أمام المستويات التي حددها سابقا السراج، إذ المعرفة تتم بأصول ثلاثة كما يرى المتنصوفة: الأصل الإلهي، ثم بعده النبوي، وفي المركز الثالث الأوليائي. وتتداخل هذه المستويات في كثير من الأحيان. من هنا نقف الآن عند مفهوم الكرامة الذي يجعلها تتماثل مع المعجزة.

1-2 يقول الجرجاني: "الكرامة: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل

---

\* - لتعريف مفهوم الولي يرجع إلى: محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي (سلسلة نقد العقل

العربي مركز دراسات الوحدة العربية) ط3 1990 بيروت - لبنان ص: 345-348.

1- أبو بكر محمد الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف - ص: 87-88.

الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة.<sup>1\*</sup>

\* ثم يعرف المعجزة بأنها: "أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله.<sup>2</sup> نجد أن هذه المفاهيم تشترك في الأشياء الآتية: إنها خارقة للعادة "و أما الخارقة فكل أمر خالف العادة وخرق نظام الطبيعة المعلوم..."

ويطلق الخارق على ما يجاوز قدرة الإنسان لا على ما يجاوز نظام الطبيعة.<sup>3</sup> كما أن الله يظهرها على يد رسله وأوليائه. وقد بين الدارسون الاختلافات الموجودة بين المعجزة والكرامة، وبين النبي والولي. وذلك لتأكيد أمر أساسي هو محاكاة الكرامة للمعجزة، وتبعية الولي للنبي.

---

1- علي بن محمد الشريف الجرجاني - كتاب التعريفات - مكتبة لبنان - بيروت - لبنان - 1985 - ص: 93.

\* - لتعريف الكرامة يمكن الرجوع إلى ابن خلدون - المقدمة ص 338. القشيري: الرسالة القشيرية ص: 158. جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج 2 ص 227. معجم مصطلحات الصوفية د. عبد المنعم الحفني/ص 224.

2- المرجع نفسه ص 234.

3- محمد مفتاح-دينامية النص - المركز الثقافي العربي - بيروت الدار البيضاء - المغرب - لبنان - ط 2 1990 ص 136.

وأهم الفروق أن المعجزة مقترنة بالدعوى والتحدي، والكرامة

غير مقترنة بالدعوى والتحدي، وهناك فروق أخرى:

أولاً: أن الأنبياء مطالبون بإظهار معجزاتهم للخلق، والإحتجاج،

بها على من يدعونهم، والأولياء مطالبون بالكتمان.

ثانياً: أن الأنبياء يحتجون بها على المشركين أما الأولياء

فيحتجون بها على أنفسهم. ليزدادوا ورعاً وتقوى.

ثالثاً: أن الأنبياء عليهم السلام كلما زادت لهم من المعجزات يكون

أتم لمعانيهم وفضلهم، وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء كلما زادت

في كراماتهم يكون وجلهم أكثر.<sup>1</sup> ويضيف الكلاباذي إلى ذلك قضية

العصمة، إذ "إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون،

والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون، وبإتيانها ناطقون، لأن

الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة من عدم العصمة، والأنبياء لا يخشى

عليهم الفتنة لأنهم معصومون.<sup>2</sup> فقالوا أن الأنبياء معصومون والأولياء

---

1- السراج - اللمع - ص 393-394-395. ينصرف .

2- الكلاباذي - التعرف ص 90.

محفوظون. "و الفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يلم بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل منه هنات، وقد يكون له في الندرة زلات".<sup>1</sup> والنبى عندما يقوم بمعجزة يكون عالما بها، متمكنا من إتيانها، أما الولي فهو مسلوب الإرادة، تأتية الكرامة دون أن يكون عالما بها، وفي كثير من الأحيان عندما يحاولون فعل كرامة يخيب رجاؤهم، لأنهم مجبورون لا مخيرين. ويبين ابن خلدون الفرق بين المعجزة والكرامة فيقول: "وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة والطيران في الهواء. وخوارق الولي دون ذلك كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل وأمثاله مما هو قاصر عن تعريف الأنبياء. ويأتي النبي بجميع خوارقه ولا يقدر هو على مثل خوارق الأنبياء".<sup>2</sup> فهو هنا يضع فارقا في طبيعة الخارق ومفهومه، وحدوده بين النبي والولي. وذلك ضمن المسار السني المعتدل الذي يؤكد تبعية الولي للنبي، لا كما تظهره بعض

---

1- الجابري بنية العقل العربي ص351.

2- عبد الرحمن ابن خلدون- المقدمة - الناشر مكتبة عبد الرحمن محمد - مصر ص68-69.



التضخمات في "أنا" الولي الواردة في تأويلات أخرى ترى أن الكرامة والمعجزة تتساويان، وتضع النبي والولي في الدرجة نفسها، بل في بعض الأحيان تتجاوز الكرامة المعجزة في تأويلات أخرى. فالملاحظ في تفسير ابن خلدون أن الكرامة وقدرة الولي يقيان ضمن حدود مضبوطة. في حين أن الأنبياء لهم قدرات تتجاوز ذلك بكثير، ويؤكد هذا الكلاباذي في قوله: "وكرامة الولي بإجابة دعوة، وتمام حال، وقوة على فعل، وكفاية مؤونة، يقوم لهم الحق بها، وهي ما يخرج عن العادات. ومعجزات الأنبياء: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وتقليب الأعيان"<sup>1</sup>. فهو هنا يحصر إطار حركة الولي ضمن حيز معين، فيما يبقى للنبي على قدرة أكبر كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وتقليب الأعيان. مما يوضح أفضلية النبي على الولي، "فالله تعالى قد أبقى البرهان النبوي إلى اليوم وجعل الأولياء سبب إظهاره لتكون آيات الحق وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائماً"<sup>2</sup>. فدور الولي من

---

1- الكلاباذي - التعرف - ص 90.

2- الهجويري - كشف المحجوب - ص 446 نقلا عن الجابري، نفسه ص 348-349.

هذا المنظور، يحصر في الإتياع والتقليد في حدود معينة سلفاء، إذ "إن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة... والأنبياء متمكنون في نفي الصفات البشرية والأولياء عارية، وما يكون لهذا الفريق حالا طارئة يكون لذلك الفريق مقاما. وما يكون مقاما لهذا الفريق يكون لذلك الفريق حجابا، ولا يختلف في هذا أي أحد من علماء السنة ومحققي الطريقة."<sup>1</sup> وعلى الرغم من هذه التحفظات التي تجعل "طريقة الأولياء ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها."<sup>2</sup> إلا أننا نجد أن الكرامة والمعجزة يشكلان نمطا معرفيا واحدا يقوم على أساس الخارق، أي تجاوز العادي، والقفز على قوانين الزمان والمكان. وتبقى درجات هذا التجاوز خاضعة للمقام والحال. إذ "ارتكزت الكرامة على عدة إيمانات هي: إيمان بقدرة الصوفي على القفز فوق البشري والطبيعي، إيمان بطبيعة إلهية داخل



---

1- نفس المرجع ص 349 نقلا.

2- ابن تيمية - نفس المرجع ص 358.

الطبيعة البشرية عند الصوفي؛ وإيمان بأن هذا يتجاوز المآسي البشرية،  
والمخاوف (من الله، من النفس، من الآخرين، من المستقبل، من  
الموت).<sup>1</sup> فالكرامة تطرح ذاتها كاستمرار للنبوة لأن "النبوة التي  
انقطعت، إذن، هي نبوة التشريع وحدها، نبوة الحدود والأحكام، أما  
النبوة العامة، أو الولاية فهي نبوة المعرفة، نبوة الإلهام والعرفان، وهي  
لم تنقطع بل مستمرة في شخص الأولياء."<sup>2</sup> والأولياء باستنادهم إلى  
المرجعية القرآنية والنبوية يحصلون على تصديق المسلمين لهم، وهذا  
يعني الإدراج ضمن أيديولوجيا، تحفظ الدين والأمة من خلال التواصل  
المستمر لتعاليم الإسلام، وعدم الخروج عن هذا الميراث الذي يسكن  
عاطفة المسلمين. "و في الواقع فإن احترام الكرامة قائم على ارتباطها  
الوثيق بالدين، وطبيعتها المستمدة منه، والمشابهة للنظرة الدينية؛ ولا  
يصتق منتجها إلا لارتكازه على سلطة نصوص مقدسة... إذن الدين  
وحده، بنصوصه ووظيفته النفسية الاجتماعية وبتقاليده، هو الذي يهيئ

---

1- علي زيعور - الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم - دار الطبيعة بيروت - لبنان ط1

1979 ص21.

2- الجابري نفسه ص361.

الذهن والسلوك لتقبل الكرامة، دون أن يكون هو تلك الكرامة ولا أن تكون هي منه.<sup>1</sup> وقد استثمر الخطاب الصوفي هذه المرجعية لتأكيد قدرة الولي، استناداً إلى حجة أن الكرامات واردة في القرآن، وأثبتتها سيرة الرسول وصحابته\*. ولكن كان هناك دائماً تجاوز لما عرف، خاصة من بعض المتصوفة. "فالبطل الصوفي يسعى لا امتلاك الغيب ولتملك قدرة الله وقبل ذلك وفي سبيل ذلك، يبدأ بالسعي للتماهي في النبوة واجتياف خصائصها والقفز فوق تناقض الإنسان مع النبي."<sup>2</sup> فالولي يبحث، دائماً، عبر تكرار المعجزة في الكرامة إلى تقمص دور وفعل النبي، هذا التقمص الذي يسمح له بتجاوز الجانب العادي الدنيوي فيه، ليبلغ الكمال، وليصل إلى درجة الكشف، لينعم برؤية العوالم العلوية، وليتحكم في العوالم الدنيوية. إن البطل الصوفي تحركه الرغبة

---

1- علي زيعور - المرجع السابق ص 24.

\*- للإطلاع بشكل واسع على هذه النقطة يراجع: مقدمة كتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لعبد الرحمن طالب.

2- علي زيعور قطاع البطولة والترحسية في الذات العربية دار الطليعة - بيروت لبنان ط 1982 ص 149.

في الخلود والكمال، وتحقيق القفز على شرطه البشري. لهذا تتقاسمه عدة نزعات "ذلك أن الصوفي هو إنسان ونبي أونصف إله في وقت واحد فالصوفي بعض صفات النبي ويقوم ببعض وظائفه. الصوفي، إذن، إنسان عادي وليس إنسانا عاديا، ونبي وليس نبيا، وشبه إله. إنه يتمثل ويتفارق،\*\* إنه هويتين: هوية الإنسانية العادية، وهوية اللاعادية في آن واحد. وليس هناك تناقض بين الهويتين، وإنما هناك مزج بينهما.<sup>1</sup> فهو يعيش جانبه القدسي، أي باعتباره محلا لتجلي القوة الإلهية، وهو بذلك يساهم في إظهار قدسية الله، ومن جانب آخر يعيش دنيوته أي ارتباطه بالبشر العاديين، وبالوضع الطبيعي الذي يرتبط فيه بجماعة معينة، فهو "يطرح ذاته والمتعالي في وحدة متوترة، هما معا؛ وبينهما الوضع البشري المأساوي الراغب بالخلود. بجعل من الأنت الخالدة المتعالية ذاتاخالدة متعالية مقيمة في داخل البشري الفاني النسبي التاريخي. يتحول

---

\*\* -يراجع مفهوم المائلة والمفارقة في محمد مفتاح - مجهول البيان - دارتو بقال - المغرب

ط 1 1990 ص 54-56.

<sup>1</sup> -محمد مفتاح مجهول البيان ص 120.

الأنثى، أو الآخر، إلى ذات هي كمالات و"حقيقة كبرى" هي: المطلق،  
الله تعالى<sup>1</sup>. وهو بعبوره هذا، وتحوله إلى بؤرة توتر الأبدى والفانى  
يكتسب قدرات خارقة، تخلق توازنه لذاته، وللمجتمع الذي ينظر إليه  
بالوجل والإحترام نفسهما الذين ينظر بهما إلى القدسي ممثلاً في الله،  
وفي النبي باعتباره النموذج الأعلى للمؤمنين. وبهذا فسيرة الولي  
وكراماته يمكن أن تدرجا ضمن منظومة القصص الديني والأنبيائي إذ  
"البطل هنا وهناك خارق بقدراته وسلوكه، يهدف للهداية، وينتصر على  
كل المعوقات. كما أن القفز فوق السببية خاص بما هو ديني."<sup>2</sup> فالولي  
يشترك مع النبي في أن قصدهما واحد وهو تحقيق الخير للمؤمنين،  
والدفاع عن الدين، ومحاولة تحقيق عالم نعيمى تسوده الطمأنينة  
والهدوء. وذلك بإيراز دور "الإيمان" والعمل الصالح في الرقي بطاقات  
الإنسان إلى المدارج السامية. إن دور الولي مثل دور النبي يكمن في  
الحفاظ على علاقة الدنيوي بالقدسي، عبر دور الوسيط الذي يتقاسم في

---

1- علي زيعور- المنجرح في علائقية الذات والآخر... مجلة مواقف عدد 66 شتاء 1992 ص 55.

2- علي زيعور- الكرامة والأسطورة والحلم ص 29.

ذاته العالمين، فبفضل الولي، كما يظهر في الكرامة، يحفظ الله الأمة والكون، وبفضل تقواه وصلاحه يحفظ الله الدنيا كلها. وهذا بالإستناد إلى سلطة النبي، "فالنبوة سارية إلى يوم القيامة في الخلق، وإن كان التشريع قد انقطع، فالتشريع جزء من أجزاء النبوة، فإنه يستحيل أن ينقطع خبر الله وإخباره، عن العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده."<sup>1</sup> فالأولياء هم الذين يكفلون وصول الغذاء الروحي للعالم، حتى أننا نجد في التراتبية الصوفية بعض الأسماء التي تدل على أن العارفين يشدون الكون كي لا ينهار، فهناك أسماء الأوتاد "العمد" الأربعة بحسب الجهات الأربعة. ويجعل ابن عربي مماثلة بين نظام الأولياء على الأرض وبين العقول السماوية والأفلاك والكواكب...<sup>2</sup> وهذا ما يمكن وصفه بـ "كوزمولوجيا الولاية". ومن هنا نصل إلى أن الكرامة تحكي القدرات الخارقة والخالقة للظواهر الكونية عند البطل المتدين في طريقه من السلوك البشري حتى التحقق. ويتم

---

1- الصوفية والسورالية ص 68. أدونيس.

2- الجابري نفسه ص 366.

تحقق البطل بطرائق وممارسات، تجعله-في سلوكه ومعتقد- يقترب من الله، وبالتالي يكتسب طبيعة فوق بشرية تضاف إلى طبيعته الأولى أو تمحوها.<sup>1</sup> وهو في كل هذا لا يملك من نفسه شيئاً، فقد وهب إرادته وحياته لله، فهو قربان وأضحية\* البحث عن الخلود. وهو منذور لتحقيق الخلاص؛ خلاصه الفردي، وفي الوقت نفسه خلاص الجماعة.

إذن الصوفي يعيش حالتين حضور وغياب فهو "في الوجود الدنيوي موجود من جهة مفقود من جهة أخرى، فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته، أي موجود للأشياء، غير أنه مفقود عن وجوده بالحق، كذلك هو في توقٍ دائم إلى التوحد معه أي إلى التخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع، ولا يتحقق ذلك إلا إذا فنيت النفس عن كل شيء وعن كل فعل لها وعن كل معنى. وبمقدار ما تنفى النفس عن كل رسم ومعنى يكون لها البقاء الآخر، والبقاء هو

---

1- علي زيعور- الكرامة والأسطورة والحلم- ص 31.

\*- عن علاقة الصوفي والقربان -يرجع إلى علي زيعور العقلية الصوفية ونفسانية التصوف دار الطليعة بيروت 1979 خاصة ف 1.



أن يقوم الحق عن النفوس وأن تبقى هذه به وله. "افتجربة الولي  
"الصوفي تضعه أمام امتحان الذات في تأرجحها بين وجودين؛ وجود  
ناقص، وهمي، عادي، ووجود كامل، نقي. والمعرفة هنا دهش وحيرة،  
ورحيل داخل الأشياء، وفناء "بإلغائه" الوجود عيناته وتحديداته  
وقيوده، ويعود إلى أصله اللاتحديد، واللاتعين. وبإلغائه، إذن، يتم  
التطابق بين الحالة الذاتية للعارف، والحالة الموضوعية للعالم  
المعروف"<sup>2</sup>. إنه البحث عبر الإنسلاخ المستمر من الفاني عن الوهية  
مفقودة، وحنين ملح لكمال سابق. وهذا لا يتأتى إلا بالتمثل المحوّل  
لمسلكية النبي.

نخلص من كل هذا إلى أن الأولياء يعيدون تأسيس النبوة  
ويكررونها، فتظهر الكرامة كإقتفاء ومحاكاة للمعجزة. ولكن يجب  
الإشارة إلى أن التصور النبوي الذي تستعيده وتعتمده  
الأوليائية، هو المتشرب للمعتقدات الشعبية. فنحن نعرف أن السيرة النبوية،

1- الجنيد - ذكره الجابري - تكوين العقل العربي ص 208 .

2- أدونيس - الصوفية والسوريالية ص 41 .

وحياة الصحابة قد دخلتهما الكثير من الإسرائيليات، ومن الإضافات التي تستجيب للمخيل الشعبي. مما جعل الكرامة تنزاح عن التصور الذي نجده في الثقافة العالمية (الرسمية)، إذ "من الثابت أن الكرامة تستمد جذورها من الدين، ولا سيما من المعجزات، ثم من ممارسته؛ لكن الأصح أيضا أنها نبتت وتثبت إلى جانبه، وكانت أقرب إلى المزاعم الشعبية (Superstitions) منها إلى المعتقد الديني".<sup>1</sup> ففي الإسترجاع المشوب بهالة الغامض والخارق لشخص النبي تؤسس الكرامة لزمان مفقود، وتوجد مدينة فاضلة، فيكون شخص الولي مع أتباعه وبقية المجتمع كالنبي مع صحابته يحميهم، ويحقق لهم ما يريدون، ويجيبهم عن تساؤلاتهم، ويرتبطون من خلاله مع القوى الغامضة للكون، ومع المطلق. من هنا نفهم الدوافع التي تحرك الذات العربية لإيجاد نماذج فوق بشرية (الولي) تعوض الوضع المتخلف والبائس الذي تعيشه، حتى لو كان ذلك في الحلم والخيال فقط.

---

1- علي زيفور الكرامة والأسطورة والحلم ص 23 .

## علاقة الكرامة بالنمط السحري - الأسطوري :

1-1 ترتكز الكرامة، في جانبها الأكثر تجذرا في الذات الإنسانية، على أنماط تبدو غارقة في القدم، لكنها لم تنقطع أبدا عن الفاعلية، بل مازالت مستمرة داخل الطبقات التحتية، والبنىات اللاشعورية للإنسان. تغير أقتعتها، في لعبة التحولات، والإنفتاحات على المعنى اللانهائي المتضمن للغز الإنسان المعلق بين هاويتين، الفناء والأبدية، "فلقد حوت الكرامات وحملت ونقلت إلى جانب الرموز، العوارض العصبية العامة، والإنجراحات في الفرد وفي تطلعات الأمة، ومعاني السلوكات الخرافية، والأساطير والترهات، وحمّالات الأفكار والمعتقدات الشعبية، والبطولات، وشتى وسائل الدفاع اللاواعية".<sup>1</sup> مما جعلها تكون جماعة، تحتوي على الواقعي والممكن، العقلاني واللاعقلاني، التاريخي والأسطوري.

لهذا لابد لكل مقاربة تريد الكشف عن هذه الجوانب التزوّد بالمعرفة اللازمة لاختراق كثافة الغموض الذي يكتنف الفضاء الكرامي المشحون بتجليات السحري - الأسطوري. فقد أشرنا قبل هذا الى الطابع الخارق للكرامة، الذي حاولنا إضاءته من منطلق التصور النبوي، حيث أوضحنا تقليد ومحاكاة الكرامة للمعجزة. يبقى أن الخارق

---

1- علي زيعور - الكرامة والأسطورة والحلم ص 21 .

يتسع ليمس، لا النبوة فقط، ولكن مظاهر أخرى عرفها الإنسان في تاريخية التعامل مع القدسي. منها النمط السحري - الأسطوري، فيبدو أن الكرامة تحاكي السحر والأسطورة، والولي وكأنه يحاكي الساحر.

2-1 يجب أن نشير إلى أن دراسة الفكر السحري - الأسطوري قد تجاوزت التصورات القديمة، التي كانت ترى في هذا القطاع الجانب الطفولي والمتخلف للحضارات الإنسانية. ولا ريب أن الدور الكبير للأنثروبولوجيا المعاصرة، مع أعلامها الكبار، خاصة ليفي ستروس، وميرسيا إلياد، وجبار دوران، كان بمثابة الإنقلاب الكوبرنيكي الجديد، الذي أعاد للمتخيل اعتباره بعد أن سفّه العقل المركزي الغربي لزمان طويل. "هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الإعتباطي للعقل المنطقي - المركزي".<sup>1</sup> فما نصل إليه بعد هذا

---

1- محمد أركون الفكر الإسلامي - قراءة علمية. ص: 126

هو تلك العلاقة المتشابكة بين السحري -الأسطوري والديني، وفي المراحل الأخيرة العلمي. مما سيسمح لنا بإضاءة بعض الزوايا المعتمدة، وذلك بإيراز تبادلات المواقع التي تعيشها هذه الأنماط المعرفية فيما بينها كتقصّ وبحث عن حقيقة غائبة. ثم إن دراسة الخطاب الصوفي من هذه الزاوية ستثبت عراقته، وتغلّغه في عمق الموروث البشري، وغناه الكبير، الذي يعبر عن أوضاع وجودية مركزية في حياة الإنسان.

### تعريفه السحر:

يعتبر السحر من أقدم الممارسات البشرية، التي أراد الإنسان من خلالها الإجابة عن تساؤلاته المرتبطة بغموض الطبيعة والكون، "فالشعوب القديمة، ترى العالم مسكونا بما لا يحصى من الكائنات الروحية التي تضرر الخير أو الشرّ، وتنسب إلى هذه الأرواح والجان التسبّب في حوادث الطبيعة، ولا تعتبر الحيوانات والنباتات فحسب، بل أيضا الأشياء غير الحية في العالم مسكونة بها".<sup>1</sup>

---

1- سيغموند فرويد - الطوطم والطابو-ترجمة بو علي ياسين - دار الحوار - سوريا ط1

فالعالم من هذا المنظور، لا تشكل المظاهر المادية التي تحيط  
بالإنسان، ولكن هناك عوالم وقوى خفية تتحكم في التظاهرات الكونية  
التي تؤثر في الكائن ومحيطه. لذلك أوجد الإنسان السحر للبحث عن  
السيطرة على هذه القوى، وجعلها في خدمته، سواء في مواجهة أخطار  
الطبيعة، أو في مواجهة الأعداء من جنسه. فعلوم السحر "هي علوم  
بكيفية استعدادات تقدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم  
العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية. والأول هو  
السحر والثاني هو الطلسمات." <sup>1</sup> نستنتج من هذا التعريف الذي يقدمه ابن  
خلدون أن السحر مرتبط بالنفوس التي قد تكون ممتلئة لطاقات تستطيع  
بها أن تؤثر في العناصر، كما أن هذا التأثير قد يكون ذاتياً، وقد يكون  
بإعانة من قوى أخرى. وبذلك يخلص إلى تقسيم النفوس الساحرة إلى  
ثلاث مراتب "فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين وهذا  
هو الذي تسميه الفلاسفة السحر، والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو  
العناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسمات وهو أضعف مرتبة من

---

1- ابن خلدون مرجع سيق ذكره ص 354 .

الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة. صوراً مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحس من الرأيتين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك ويسمى ذلك عند الفلاسفة الشعوذة.<sup>1</sup> بهذا يتضح أن الأقسام الثلاثة هي السحر، والطلسمات، والشعوذة. ولكل قسم خصائصه وطبيعته، فالسحر قوة ذاتية، والطلسمات تكون بمعين خارجي، والشعوذة تقوم على الإيهام بأشياء لا وجود لها، وذلك بالسيطرة على القوى المتخيلة. ثم يبين ابن خلدون في موقع آخر الفرق بين السحر والطلسمات، فيقول: "السحر اتحاد روح بروح والطلسم اتحاد روح بجسم".<sup>2</sup> وبذلك يمكن أن نخلص إلى أن هذه الأقسام كلها تتحرك في إطار علاقة الإنسان مع الإنسان والكائنات الحية، أو في علاقة الإنسان مع الأجسام.

---

1- نفسه ص 355 .

2- نفسه ص 357 .

- هذا التقسيم يقودنا إلى تقسيم (فريزر) الذي يرى أن هناك مبدئين يقوم عليهما السحر، أولهما "أن كل شيء يدعو مثيله، وكل حدث مشابه لمسبباته، والمبدأ الثاني هو أن الشئيين الذين كانا على اتصال في وقت ما يستمران في التأثير على بعضهما، حتى ولو توقف هذا الإتصال، ونسمي المبدأ الأول قانون المحاكاة، والثاني قانون العدوى.<sup>1</sup> أما عن آلية اشتغال المبدئين، فيرى فريزر أنه "انطلاقاً من المبدأ الأول يستخلص الساحر أنه يستطيع إحداث التأثير المرغوب بمجرد محاكاة الشيء وعن المبدأ الثاني، أن كل مايفعله بشيء مادي سيسمس بالمقابل الشخص الذي كان على اتصال بهذا الشيء، سواء شكّل هذا الشيء جزءاً من جسده أم لا.<sup>2</sup> نستنتج من هذا أن مبدأ السحر هو أنه توجد علاقات روحية بين الكائنات فيما بينها، وبين هذه الأخيرة والأشياء. فمثلاً لإنزال المطر يكفي أن يقلد الإنسان الغيم، أو أن يملأ إناء ويرش به الأرض، وهذا ضمن مبدأ المحاكاة. كما يمكن للإنسان أن يلحق

---

-James Frazer - Le rameau d'or - Ed Robert laffont Paris 1981 P41-1

Ibid -2



ضرراً بعدوه، بأن يأخذ أحد أشياءه، ويمارس الأذى الذي يريده عليه،  
فيلحق الضرر بعدوه. فالملاحظ، كما يرى "تايلور" أن مبدأ السحر  
هو "مغالطة بين الارتباط الذهني والارتباط الواقعي".<sup>1</sup> فالإنسان، البدائي  
خاصة، تصور أنه كما يستطيع السيطرة على أفكاره وذاته يستطيع فعل  
ذلك على الأشياء، لأنه لم يكن يضع مسافة موضوعية بينه وبين العالم.  
إعتقاد كهذا، يفترض وجود "فضاء-شبكة" يجمع الأشياء الأكثر  
تباعداً، وذلك بمساعدة تجاذبية موجهة بقوانين خاصة (التعايش  
العضوي، التناظر "التمائل" الشكلي أو الرمزي، التوافقات الوظيفية).<sup>2</sup>  
ولكنه كان متوحداً مع كل ذرة في الكون "فالساحر يخطئ حيث يخطئ،  
لأنه يستخلص من ملاحظته للتشابه بين الأشياء أن هناك صلة غيبية  
بينها، أي لأنه يعتبر الصلة الوهمية بمثابة الصلة الفعلية، أو الصلة  
الذاتية بمثابة الصلة الموضوعية".<sup>3</sup> وفي هذا التداخل بين الذات

---

1- فرويد - مرجع سبق ذكره ص 101 .

2- Mircea Eliade Traité D'histoire des Religions - Payot - Paris 1964 P.24

3- إيقنز-برتشارد-الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين-ترجمة حسن فبيسي

دار الحداثة بيروت لبنان ط1 1986 ص183.

والموضوع تسقط مفاهيم المسافة والزمن، والواقع والممكن، والأنا والآخر.

إن السحر يستند على الأساس النفسي، وعلى قوى المخيلة، وتحركه ثقة الإنسان بقدرة رغباته. "وبما أن هذا التفكير لا يعرف الأبعاد، فيجمع بكل بساطة في عملية إدراك واحدة أبعد الأشياء مسافة وزمنا، فإن العالم السحري يتجاوز البعد المكاني تخاطريا ويعامل الارتباط السابق مثل اللاحق. إن الصورة المنعكسة للعالم الداخلي يتحتم في العصر الأرواحي أن تحجب تلك الصورة للعالم التي نعتقد أننا ندركها.<sup>1</sup> إذن لا خارج إلا ما يمر عبر الداخل، أو يشكله من تخيله. فالأشياء لا معنى لها إلا كما ينظر إليها، وكما تدرك من الذات. وذلك لأن الفاعلية السحرية تتخذ مجالا لتأثيرها خيال الإنسان وتصورات، التي توهم الإنسان برؤية وفعل أشياء لم يفعلها فعلا. لأن "السحر هو تزييف نظامي لقانون الطبيعة، وفي الوقت ذاته هو طريقة سلوك خادعة، إنه

---

1- فرويد نفسه ص 108.

علم كاذب، وكذلك فنّ عقيم.<sup>1</sup> فهو فنّ المتخيّل، والأجواء الباطنية، ويمكن مقارنة أعراضه مع أعراض العصاب كما فعل ذلك فرويد بشكل جيّد<sup>2</sup>. فالساحر له سلطة روحية كبيرة على المعتقدين في قوته. لأنه يستطيع فعل الأشياء الخارقة، والتأثير في كل شيء. وهو على اتصال بعالم الأرواح التي يروضها ويجعلها في خدمته، ومن هنا فهو يتماثل مع الآخرين ويتفارق معهم، إذ يجمع بين العادي واللاعادي، والطبيعي والفوطبيعي. كما يجب التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الدين والسحر، فإذا كان السحر أخذًا عنيفًا لقوى الطبيعة، فإنّ الدين هو خضوع وطلب لحماية الإله إذ "الدين يعرف رهانات أساسية للوجود الإنساني، في حين يرجع السحر دائماً إلى المشاكل الجزئية الملموسة والمحددة. الدين يمجّد الموت والخلود.... ويقدم ذاته كنظام من الإعتقادات التي تحدد وضعية الإنسان في الكون،

---

Frazer- op- cit- P41-1

2- فريد - نفسه 159.

وبدايته ونهايته.<sup>1</sup> فالدين هو سؤال أنطولوجي يربط الإنسان بكلية  
الحركة الكونية، وبالمفاهيم التي تموقع الكائن في عمق الأشياء. أمّا  
السحر فهو إجابات مؤقتة، لا تطال الكلي، ولكنها تبقى في الجزئي.  
فالدين أصل والسحر جزء. ثم إن "الدين يسمح للكائن العادي أن  
يتجاوز المخاوف المقلقة للموت، وكوارث القدر، وذلك بالإغراء  
بالخلود، والإضمحلال الهادي للإنسان في عمق الكون، أو توحده مع  
الألوهية".<sup>2</sup> فالدين والسحر كلاهما يعمل بالآلية نفسها، وإن اختلفت  
الإجراءات والطرق بينهما. لكن ما يلاحظ هو أنهما كانا مرتبطين دائماً  
"إذ أنهما يلعبان معاً دوراً مهدئاً، دوراً في "تقية" الأهواء  
"الكاثارسييس"، وفي الفترات الحرجة من الحياة، لا سيما أمام  
الموت.<sup>3</sup>

---

Malinowski-Une theorie scientifique de la culture- Tr- Pierre cliquart-ed Francois-1

.Maspero-1968-P167

.Ibid- P167-168. -2

3- إ- إيقنز - برتشارد- المرجع السابق -ص 199.



كما أنهما يؤكدان على قدرة الإنسان الخارقة، واستطاعته تجاوز  
وضعه الطبيعي إلى أوضاع أسمى\*. ثم عندما ننظر إلى وظائف السحر  
نجد أنه يخفف حدة التوتر عند المعتقد فيه، فهو "نشاط تعويضي  
يمارس في الحالات التي يفتقد فيها المرء الوسائل العملية التي تمكنه  
من بلوغ غايته. ووظيفته إما تسكينية أو تحريضية، وهو يوفر  
للإنسان نوعاً من الجَلَد والصبر والرجاء والثبات".<sup>1</sup> الذي يحافظ للإنسان  
على توازنه، في خوفه من القوى الخفية للطبيعة والأشياء. لأن العالم  
الذي يخلقه السحر والساحر هو عالم يسوده الأمان والهدوء في مقابل  
العالم الحقيقي المليء بالمخاطر والشرور، فبواسطة التقنيات السحرية  
يحل عالم غني وآمن محل عالم فقير ومهدد. لأن "السحرة يعتقدون أن  
بوسعهم تغيير العالم بالتعاون والرقى".<sup>2</sup> فالساحر يحتفظ بسلطة السيطرة  
على الآخرين لأنه الوسيط بين الدنيوي والقدسي، والمحل الذي تتمظهر

---

\*- يراجع في غلالة السحري - الدين فيريز مرجع سبق ذكره - ص 142 وما بعدها.

1- إيفنز برتشارد نفسه ص 192.

2- نفسه - ص: 200.

فيه القوى الغيبية المسيطرة، فهو يحتفظ ببشريته، وفي الوقت نفسه يمتلك قوى خارقة تسمح له بالتأثير في الأشياء والناس الذين يعتقدون فيه.

## الكرامة والسحر:

عندما نأتي إلى علاقة الكرامة بالسحر، والولي بالساحر تستوقفنا بعض الملاحظات، منها أن كلامهما يزعم قدرة السيطرة على الأشياء والكائنات، وامتلاك قوة خارقة تسمح له بتخطي مقولات الزمان والمكان والعلية. ولكن اختلافهما يمكن ملاحظته. فهذا ابن خلدون يفرق بين المعجزة والسحر بقوله: "والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الأمر. وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلاقات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير في مقاصد الخير وللنفوس المتمخضة للخير والتحدي بها مع دعوى النبوة والسحر إنما يوجد لصاحب الشر

وفي أفعال الشر في الغالب.<sup>1</sup> فهو يقيم التفارقة على أساسين، أولهما أن المعجزة لها مدد إلهي، في حين يعتمد السحر على قوى الساحر النفسية وعلى الشياطين وثانيهما أن السحر هدفه شرير، والمعجزة هدفها خير. يضاف الى ذلك التحدي. وبما أن الكرامة من جنس المعجزة فينطبق عليها هذا الفرق. ويؤكد ابن خلدون ذلك فيقول "هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء من جنس يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثيرا أيضا في أحوال العالم وليس معدودا من جنس السحر وإنما هو بالإمداد الإلهي لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحدهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه مقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه ومن أتاه منهم عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله.<sup>2</sup> إذن فالولي مقيد بفعل الخير، ولكن قد يحدث منه هنات فيوظف قدراته في ما يمكن تسميته بالانمط الإبليسي

---

1- ابن خلدون نفسه ص: 358.

2- نفسه.



بمعنى "النزوع إلى المكبوتات والممنوعات عقلا وشرعا في الثقافة العربية الإسلامية السائدة من جهة، كما قد يصل إلى رفع الحدود بين الخالق والمخلوق، أي تجاوز ثنائية الله العالم، وأعلى مظهر لهذا التجاوز يتجسد في "شطحات الصوفية" \* حيث يرفع الولي كل ما يفصله عن الله، يتصف بصفاته، يحل ما لا يحل له، يقارن نفسه به، يضع نفسه مكانه أو يعلو عليه.<sup>1</sup> هكذا يلتقي الولي والساحر في طبيعة الفعل الخارق الذي يقومان به، ولكن يختلفان في الهدف. وحتى الساحر ليس هدفه دائما شريرا فعند أغلب الشعوب البدائية كان الساحر يخدم قبيلته في مواجهة أعدائها. وكلاهما يندرج تحت المتخيل الذي يغذي القصور الإنساني بقوى تساعد على تجاوز عجزه.

---

\* - يراجع في ظاهرة الشطحات عبد الرحمن بنوي - شطحات الصوفية.

1- عبد الحق منصف مرجع سبق ذكره ص: 3.

## الكرامة والأسطورة:

### **تعريف الأسطورة \* \*:**

\* إن تحليل الفكر الأسطوري حقق تطورات مهمة، وأثبت أنه توجد خلف المظهر اللاعقلاني للأساطير بنية منطقية تحكمها، وقد كان لليفي ستروس، من خلال كتبه دورا كبيرا في تأكيد هذه المقولات، وإيجاد نوع من التوازي بين لغة العلم ولغة الأساطير. يقول: "لم يعد من الجائز أن نصف أشكال الفكر هذه بأنها ما قبل منطقية. إنها منطقية بشكل آخر، لكن اختلافها لا يفهم إلا بالقياس على ضيق الأفق الذي ظل الفكر الغربي محكوما به لمدة طويلة." <sup>1</sup> كما يجب أن نشير إلى أعمال ميرسيا إلياد المهمة، والتي ربطت الأسطورة بالقدسي ففتحت آفاق أخرى للبحث. وفي الفكر الإسلامي هناك العمل المهم للمفكر محمد

---

\* -- في - أساس البلاغة - للزمخشري . تحقيق عبد الرحيم محمود - دار المعرفة - لبنان - 210 ( وهذه أسطورة من أساطير الأولين: مما سطوروا من أعاجيب حديثهم، وسَطَرَ علينا فلان: قص علينا من أحاديثهم. )

1- كلود ليفي ستروس الإناسة البنيانية الأنثروبولوجيا البنيوية (القسم الثاني) ترجمة حسن قبيسي مركز الانماء القومي بيروت لبنان-1990 ص:64.

أركان. انطلاقاً من هذه المواقع سنصبو إلى تشكيل قاعدة منهجية لطرح المفاهيم الإجرائية التي سنتناولها.

\*- \* يلزمنا أيضاً، أن نتوقف عند بعض الأوليات التي تحتاج إلى إضاءة أكثر. فنقول مع المفكر محمد أركون: "أن العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية (Mythe) بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه لاتعوض لبناء المتخيل الديني." لذلك يجب، حتى حين نستعمل كلمة أسطورة، أن نحدث إنزياحاً في استعمالها لكي لاتبقى مرتبطة فقط بالباطل والكانب كما تستعمل في الحقل الإسلامي.

\*- \* - \* يتغير مفهوم الأسطورة بحسب الحقل الذي تستعمل فيه إذ "كانت الأسطورة تعني "خرافة" (Fable) أو "ابتكاراً" (Invention) أو قصة خيالية (Fiction). والحقيقة أن انتصار الأيديولوجيتين العلمية والتاريخية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أعاد صياغة المسألة وبالتعبير نفسها التي استعملت في نهاية العصر القديم، عندما قورنت كلمة (Mythos) و (Logos) (لوغوس)، و (Historia) (استوريا)

---

1- محمد أركون مرجع سبق ذكره ص: 141. ن. ط. (المفكر الإسلامي).

بحيث صارت تعني "ماليس له وجود في الحقيقة".<sup>1</sup> وهذا يدخل ضمن الصراع الذي كان دائرا بين اللاعقلاني والعقلاني. ومن تلك اللحظة انتصر (اللوغوس)، وأهملت الأسطورة في التفكير الغربي، حتى أعيد لها الاعتبار مع البحوث الأنثروبولوجيا.

### **1- رؤية ليفي ستروس للأساطير:**

يرى ليفي ستروس أن الأسطورة "تتعلق دائما بوقائع حدثت " قبل خلق العالم" و"خلال العهود الأولى" وعلى كل حال في "قديم الزمان"<sup>2</sup> ولايهم مطابقتها للواقع والتاريخ، وإنما في تشكيل "قصر أيديولوجي" منيف وناجح من عناصر متفرقة.<sup>3</sup> ويرى أيضا أن "ما للأساطير من معنى ظاهر يوجد وراءه معنى يحجبه عنا راموز فهو يعتبر على غرار فرويد، أن الأسطورة شبه حلم جماعي يلزم تأويله وفك رموزه لكي نصل إلى معناه الخفي. وإذا بدت لنا الأساطير غير معقولة فإن هناك

---

1- ميرسيا إلياد - الأسطورة في القرنين التاسع عشر والعشرين ترجمة عدنان فرحة مجلة الفكر العربي ع 73 ص: 39.

2- الطاهر وعزيز- بنوية كلود ليفي ستروس دار الكلام المغرب 1988 - ص: 96.

3- محمد أركون- الفكر الإسلامي ق. ع تعليق صالح هاشم ص: 208.

منطقاً خفياً ينظم العلاقات بين كل هذه الأشياء غير المعقولة.<sup>1</sup> أفلغة الأساطير هي، إذن، لغة رمزية، تخفي في أعماقها منطقاً خاصاً، يحجبه اللامعقول الذي يغلف لغتها، و"تبلغ الأسطورة إذن نفس الرسالة برواميز متعددة، وأهم هذه الرواميز هو الطبخي والصوتي والاجتماعي والكوني، ولكنها ليست متكافئة تماماً، إذ لبعضها قيمة إجرائية أكبر من الأخرى."<sup>2</sup> ويقدم ليفي ستروس تحليلاً رائعاً لهذه الرواميز في كتبه، خاصة "ميثولوجيات"، و"الميزة الأساسية للفكر الأسطوري تكمن في عينيته (Concreteness) فهو يعمل بإشارات (Signs) ذات خاصية فريدة وهي أنها تقع بين الصور (Images) والمفاهيم (concepts). وبكلام آخر، فإن الإشارات تشبه الصور في كونها عينية عكس المفاهيم التي ليست كذلك، بينما تتشابه الإشارات والمفاهيم من الناحية الأخرى من حيث القدرة على الدلالة."<sup>3</sup> فليفى ستروس يحدد مفهوم الأسطورة انطلاقاً من مفهوم اللغة في اللسانيات، معتمداً على تقسيم دوسويسير للدال والمدلول

---

1- ليفى ستروس - نقلاً عن الطاهر وعزيز - مرجع سابق ص: 145.

2- المرجع السابق - ص: 43.

3- ميرسيا إيلاد - المرجع السابق ص: 55.

في العلاقة اللغوية. فيعتبر الأسطورة بناء دائريا مغلقا. كما أنها تعبر عن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. وفي كتبه الأخيرة ربط بين بنية الأساطير، وبنية الموسيقى. ومن خلال النظرة التي يقدمها ليفي ستروس يقف على مجموعة إجراءات:

"1- فالأسطورة لايجوز أبدا أن تفسر على صعيد واحد. إذ ليس ثمة من تفسير بعينه يمتاز عن التفسيرات الأخرى، فكل أسطورة هي عبارة عن إقامة الصلة بين عدة مستويات من التفسير.

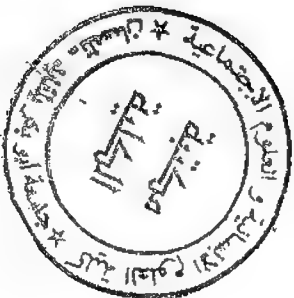
2- والأسطورة لايجوز أبدا أن تفسر وحدها بل يجب تفسيرها من حيث صلتها بغيرها من الأساطير التي تشكل، مجتمعة، مجموعة من التحولات.

3- والمجموعة الواحدة من الأساطير لايجوز أبدا تفسيرها بمفردها بل بالإستناد: أولا إلى مجموعات أسطورية أخرى، وثانيا إلى ناسوت المجتمعات التي تأتي منها.<sup>1</sup> فالأساطير تشكل شبكة علاقات فيما بينها، مما يعطي لها طابعا نظاميا له بنية كلية، ووتيرة حركة واحدة. وبهذا

---

1- ليفي ستروس - مرجع سابق ص: 63.

المنهج يقدم ليفي ستروس قراءة علمية للأساطير، من حيث بناها ووظائفها، وذلك لبلورة "منطق العياني" وأهم النتائج التي يتوصل إليها هي اعتبار "المجتمع سستاما واسعا من الإتصالات بين الأفراد والجماعات".<sup>1</sup>، ومن هذا التصور يرى "أن من الممكن معالجة الطقوس والأساطير هي الأخرى بوصفها صيغا من صيغ الإتصال: إتصال الآلهة مع البشر (الأساطير) أو إتصال البشر مع الآلهة (الطقوس)".<sup>2</sup> المفاهيم المنهجية التي يقترحها ليفي ستروس لدراسة الأساطير توصلنا إلى استنتاج أن العقل البشري يشغل ويبدع الأساطير بالطريقة نفسها، وهذا مايفسر تشابه الأساطير عند كل البشر. كما أن الأساطير تركز على لغة رمزية كثيفة وشعرية لهذا يمكن وضعها مع الإبداعات البشرية الأخرى كالأحلام وغيرها. ولفهمها يجب اختراق هذه اللغة وفك رموزها، وذلك لاكتشاف البنيات اللاشعورية التي تقوم عليها المؤسسات المجتمعية ومنتجات الفكر البشري. كما أن المجتمع يقوم على مبدأ



1- المرجع السابق - ص: 65.

2- نفسه.

الإتصال في مستوياته كلها: النشاطات الاقتصادية السياسية- الإجتماعية الدينية "فإذا كانت الأساطير تتحول بفعل تأثير بعضها على بعض، فإن هناك علاقة من النمط ذاته توحد، على محور متعارض مع محورها، مختلف الأصعدة التي تتطور عبرها كل حياة مجتمعية، ابتداء بأشكال النشاط التقني الإقتصادي، وانتهاء بسسائيم التصورات، مروراً بالتبادلات الاقتصادية والبنى السياسية والعائلية، وأشكال التعبير الذوقية والممارسة الشعائرية والمعتقدات الدينية"<sup>1</sup> وهذه النتائج سنفيد منها في مقاربة الكرامة.

## **2- رؤية ميرسيا إلياد للأساطير:**

يرى ميرسيا إلياد أن "الأسطورة تقص تاريخاً مقدساً وهي تروي حدثاً من الزمن الأولي، زمن "البدايات" العجيب. والأسطورة هي دائماً قصة "خلق" وهي تخبرنا كيف أن شيئاً صار موجوداً، وشخصياتها هي كائنات خارقة للطبيعة، وهي تعرفنا بنشاطهم الخلاق وتظهر لنا قدسية



عملهم أو، وبكل بساطة تكشف لنا طبيعة أعمالهم الخارقة.<sup>1</sup> إن هذا التعريف بجيلنا على مفهومي القدسي والدنيوي الذين يشكلان أساس بحثنا، فالأسطورة مرتبطة بخلق العالم والأحداث التي حدثت في ذلك الزمان الأولي من طرف كائنات خارقة، وبذلك فهي المتن الذي يحمل تصورات انتقال أشياء الكون ومظاهره من المجهول إلى المعلوم، فكل ما فعله الآلهة أو الأسلاف، وبالتالي كل ماترويه الأساطير عن أفعالهم الخلاقة، إنما يدخل في دائرة القدسي، وبالتالي يشترك في "الوجود". وبالمقابل، كل ما يفعله الناس بمبادراتهم الشخصية، أي بدون نموذج مطبقي، إنما يدخل في دائرة الدنيوي، أي هو عبث ووهم، وبالتالي غير حقيقي.<sup>2</sup> فهذه الثنائية تحدد الفعل الأسطوري باعتباره تجسيدا لحضور القدسي بكل معانيه، لأنه مرتبط بالحقيقي الذي يعطي للوجود قيمة، وكل ما هو خارج هذا التجلي يعتبر غير حقيقي ووهمي وناقص، لأنه من معدن الفناء والزوال، أما الخارق الديني فهو الكمال، الذي يجب على

---

1 - ميرسيا إلياد - مجلة الفكر العربي ص: 51.

2 - نفسه - القدسي والدنيوي ص: 93.

الإنسان أن يحاول بلوغه. فالبحث عن الاندماج بالقدسي هو ما يميز الإنسان الديني عن الإنسان غير الديني. فالأساطير بهذا التصور تشكل النماذج العليا "فكلما كان الإنسان متدينا، كان تحت تصرفه نماذج مثالية تعين له أنماط سلوكه وأفعاله. أو كلما كان متدينا، اندرج في الحقيقي، وقلّ تعرضه لخطر المتاهة في أفعال غير مثالية "ذاتية" وبالتالي ضالة".<sup>1</sup> فالخروج على النموذج المثالي هو ضلالة وضياح في العماء لأن مالم يمسه الدين يبقى مجهولا، غير مسمّى، عديم المعنى، والاندراج في القدسي يفترض التقليد والمحاكاة، أي تقليد الأفعال التي قامت بها الكائنات الخارقة التي تسيطر على الكون، ومن ثم تجاوز الناقص والعادي في الإنسان. "فمن الأمور المهمة أن نلاحظ أن الإنسان الديني يتمتع بإنسانية ذات نموذج يفوق ما هو بشري، ويعلو عليه. فهو لا يرى نفسه إنسانا حقا إلا بمقدار ما يحاكي الآلهة وأبطال الحضارة أو الأسلاف الميثيقيين".<sup>2</sup> فالمحاكاة تفترض استعادة الأفعال التي قام بها الآلهة،

---

1- نفسه ص: 92.

2- للرجع السابق-ص 95.

وذلك لاستمرار قدسية العالم. والإنسان، نظرا لبشريته ونقصه، يبقى يحلم دائما بتجاوز قصوره، وذلك بتمثل القدرة الإلهية في ذاته. لذلك يبحث أن يكون محلا لتجلي القدسي، وهذا للسيطرة على الأشياء. من هنا يحيا الإنسان الديني زمنين، الزمن المقدس الذي يستعيده من خلال الطقوس والأعياد والشعائر الدينية، ويعيش الزمان العادي. "إن الإنسان الديني يريد لنفسه شيئا آخر غير الذي يجد نفسه فيه، يريد لنفسه أن يوجد على صعيد آخر غير الذي يجد نفسه فيه، يريد لنفسه أن يوجد على صعيد آخر غير صعيد اختباره الدنيوية. الإنسان الديني ليس معطى: إنه يصنع نفسه باقترابه من النماذج الإلهية. وهذه النماذج قد حفظتها له الأساطير وتاريخ البوادر الإلهية. يترتب عن ذلك أن الإنسان الديني يعتبر نفسه هو أيضا صنعة التاريخ، وشأنه في هذا كشأن الإنسان الدنيوي. لكن التاريخ الوحيد الذي يهمله هو التاريخ المقدس".<sup>1</sup> هناك، إذن، تاريخين، التاريخ العادي والتاريخ المقدس، وبينهما يعيش الإنسان الديني، مازجا في ذاته بين الطبيعي والخارق، الزمني والأبدي.

---

1- نفسه. ص 95.

ويلتقي إلياد مع ليفي ستروس الذي يميز بين زمنين، الزمن الأسطوري، وهو زمن دائري يعود دائما، والزمن التاريخي، وهو زمن امتدادي يتقدم دائما.

### **3- وظيفة الأسطورة عند إلياد:**

يرى إلياد أن وظيفة الأسطورة هي: " تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة: طعام، جنس، شغل، تعليم، الخ. والإنسان، بما هو كائن بشري مسؤول مسؤولية تامة، يقلد البوادر المثالية التي ابتدراها الآلهة ويكرر أفعالها.<sup>1</sup> فجميع مجالات حياة الإنسان وأنشطته يجب أن يمسها التقديس الدائم، وذلك بنقلها من العادي إلى القدسي، عبر استعادة الأفعال المثالية. " وهذا التكرار الأمين للنماذج الإلهية هو نتيجة مزدوجة: أولا: الإنسان، إذ يحاكي أفعال الآلهة، فإنما يتمسك بالقدسي، وبالتالي بالحقيقي. ثانيا: إنه بفضل التحيين غير المنقطع للبوادر الإلهية المثالية يتقدس العالم، لأن السلوك

---

1- المرجع السابق ص: 93.

الديني الذي يسلكه الناس يساهم في الحفاظ على قدسية العالم.<sup>1</sup> بهذا يحافظ الإنسان على حضور القدسي، ويتجاوز الوجود العادي الذي يحمل علامات الفناء. فهو يعيش الرغبة الملحة في تخطي الشرط البشري لبلوغ الكمال، وتحقيق الأفعال الخارقة التي تسمح له بالسيطرة على القوى الغامضة التي ترعبه، وعلى الموت الذي يعتبر اللغز الكبير بالنسبة له " فمنذ البداية يقيم الإنسان نموذجاً الخاص الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يفوق ما هو بشري، وهو الصعيد الذي كشفت عنه الأسطورة. إنه لا يصير إنساناً حقيقياً إلا بالتوافق مع ما تعلمه الأساطير، ومحاكاته للآلهة"<sup>2</sup>.

نخلص من هذا إلى أن ميرسيا إلياد ينظر إلى الأساطير على أنها حكاية مقدسة، وهو التفسير الديني الذي يرى الأفعال والنشاطات الإنسانية تعبيراً عن رغبة في إضفاء الطابع القدسي على الدنيوي، كتعبير عن استمرارية حضور الإلهي في البشري.

---

1- نفسه ص: 95.

2- نفسه ص: 96.

#### **4- رؤية محمد أركون للفكر الأسطوري:**

يعتبر الجهد الفكري الذي يقدمه المفكر محمد أركون، ضمن مشروعه لدراسة الفكر الإسلامي دليلاً مهماً للباحثين عن قراءة علمية لهذا الفكر. وهو في بحوثه يحاول إعادة الاعتبار للأسطوري من أجل قراءة المتخيّل الإسلامي، فهو يرى "أن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة - المقدّس - الخارق للطبيعة - العجيب المدهش - الغيب الخاص بالكائن المطلق... وقليلاً ما ننتبه إلى" أنّ المعنى المعاش في الشعائر يتبعثر ويتبدد في التأويلات والتفسير. وإذا كنا ملزمين للعثور عليه من جديد فإن ذلك بسبب أنّه في حالة ضياع دائم وأنّه يبحث عن حقيقة تجلّيه في مستقبل الأمل أكثر مما يبحث عنها في مرتكزات ماضيه.<sup>1</sup> فهو يشير إلى ارتباط الخارق والعجيب والأسطوري في بنية كلية، ليست إلا تجلياً للعقل العلوي المتعالي (الغيب). والمعنى الديني يلزم أن نبحت عنه في حركته التاريخية حيث ينتج معناه بالإحتكاك مع الواقع، أي في

---

1- محمد أركون- الفكر الإسلامي ق.ع 1987 ص: 190

صيرورته، لا في ماضيه. كما أنه يشير في كتابه "مقالات في الفكر الإسلامي" إلى استفادته من الأبحاث الأنثروبولوجية لليفي ستروس، وإلياد، وجلبار دوران، وخاصة مباحث الأساطير<sup>1</sup>.

فيبين أنه "من أجل إعادة تشكيل الأسطورة (LeMythe) في وظيفتها المبنية للمستويات الثلاثة: الشخصية الفردية - الشخصية القاعدية \* المجتمع. سنقرّ أن الأسطورة (Mythe) توجد في كل الحضارات: القديمة كالحدیثة. ولكنها، تتعرض لتحوّلات دائمة وتصدر من التنسيق الشعري للمواضيع النمطية (Archytipique) (نهاية العالم متبوعة بخلق جديد، العود الأبدي، العصر الذهبي للحكماء، السلف، عودة المهدي،

---

1 - Mohammed Arakoun- Essais sur la pensée Islamique- Ed Maison neuve et la rose -Paris- 1977 P246

\* - من أجل فهم الشخصية القاعدية تراجع أبحاث رالف لتون - كاردينر - وما يكل دوفرن M. dufrenne La personalite de base- P/ U/F 1966 و- لتون- وغيره- الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث- ترجمة عبد المالك الناشف - المخبئة العصرية صيدا - بيروت 1967. والشخصية القاعدية هي: مظهر نفسي متميز، خاص بأعضاء مجتمع معين، والذي يتجلى من خلال أسلوب حياة محدد من خلاله يطرز الأفراد اختلافاتهم الفردية: مجموعة السمات التي تشكل هذا المظهر... تستحق أن تسمى شخصية قاعدية، لا لأنها تُكوّن فعلا شخصية، ولكن لأنها تُكوّن قاعدة الشخصية لأفراد الجماعة، و"القالب" الذي تتطور فيه سمات الطبع.

.Mohamed Arakoun- Ibid P242..

سيد العدالة إلخ...) التي يتغذى منها الوعي الجماعي في اتصاله المباشر بالقدسي.<sup>1</sup> فهو يؤكد ما يقوله ليفي ستروس من أن الأساطير توجد في كل الحضارات، وما يميزها هو اللغة الشعرية التي تكثف المواضيع التي تتعلق بالنماذج العليا، أي بالعلاقة بالقدسي وهنا يلتقي مع إلياد. ويرى أيضا أن "كل مجتمع يفرز ميثولوجيا (Mythologie) متلائمة مع ثقل تراثه وحاجاته المادية والروحية الحاضرة.

وإن ما يحافظ على توازن ودينامية البنية الكلية هي الأساطير المشبعة بالإقتضاءات العقلية وذلك بتأمين التبرير الفوري لمبادرات كل وعي.<sup>2</sup> فالبناء الأسطوري لا يميز الشعوب البدائية فقط، ولكنه موجود في كل مراحل التطور البشري، حتى في عصرنا الحديث، وهذه الأساطير التي يفرزها المجتمع تكفل الإجابة عن الحاجات التي تواجهه في احتكاكه مع الواقع. ولاشك أن المجتمع الإسلامي شكّل، هو أيضا أساطيره الخاصة، وهذا بصهره للمعتقدات السابقة على الإسلام في عمق

---

1 - Ar :koune Ibid . 246 .

2 - Ar :koune -Ibid



التصور الإسلامي "فالتاريخ يعلمنا أن الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلا شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجنّ والتصورات الأسطورية المشكّلة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة، كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد على "أنقاض الخطاب الاجتماعي هذا" من أجل بناء "قصر أيديولوجي" جديد ... وبهذا المعنى نقول إن القرآن هو خطاب ذو بنية أسطورية، ولكن معنى الأسطورة هنا يطابق معنى كلمة القصص في القرآن وليس معناها الشائع في اللغة العربية: أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة.<sup>1</sup> فمحمد أركون يشير إلى أن هناك نصوصا أخرى تعيش داخل الخطاب الإسلامي، وحتى في القرآن الذي نجد فيه تناصات مع الكتب السماوية السابقة، والمعتقدات القديمة، ولكن الإنزياح والتحويل الذين يحدثهما في هذه النصوص يخدمان البعد الأيديولوجي الذي يدعو إليه. لهذا فإنه يختفي في ظل النظام الكلي للإسلام خطاب آخر صامت، يعيش حالة اللامفكر

---

1- محمد أركون - الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - 1993 ص: 141.

فيه، وينتفض في الممارسات الدينية التي تتقل الدين من تجريدته إلى الفعل الواقعي. ويربط أركون بين القصص الديني، والمفهوم الأسطوري لأن هذا القصص نجده مغيراً في ثقافات أخرى. فهناك معنى ضائع ومتبعثر في التأويلات، إذن، فـ"من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش والوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن".<sup>1</sup> الذي يعيد بناء الأحداث من جديد، مفرغاً الأساطير القديمة من محتواها، وهنا يظهر الدور الكبير لمفهوم المتخيل في مقارنة الخطاب الديني بالأسطورة "تحفز على التفكير عن طريق تلخيص التجربة التاريخية لجماعة بشرية ما بواسطة التعابير والصيغ الرمزية والأمثال والحكم والأساليب السردية القصصية".<sup>2</sup> وعندما يتحدث أركون عن التصوف وعلاقته بالأسطورة يشير إلى "أن الخطاب الصوفي يوسّع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني

---

1- المرجع السابق - 203.

2- نفسه - الفكر الإسلامي - ن.ق. 1993 - ص 142.

التأسيسي ثم يطرره ويستثمره (نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية...). وهو (أي خطاب الصوفي) يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارّة وتشكيل غنوصية\* تدعّم المسار الصوفي وتغتني في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربة سير بها حتّى نهايتها (الإتصال: التواصل الإلهي، الإتحاد، الوجد أي تجربة الشطحات الصوفية).<sup>1</sup> فالخطاب الصوفي يستند إلى المرجع التأسيسي، ولكن يقرأه قراءة خاصة، تعتمد على أن الدين هو تجربة فردية، وامتحان ارتقاء نحو الأقصى حتّى التوحد، وهذا ماترويه الشطحات. من هنا سرّيّة هذا الخطاب وحميميّته لأنّه لغة نابغة من حرقّة المعاشة الفعلية للدين، حيث الحب لا الخضوع، هو الدليل في السفر الروحي. إنه المعرفة بالقلب والذوق، المعرفة الباطنة لا الظاهرة. وأركون يشير

---

\*-يسمى الغنوص (Gnose)، والكلمة اليونانية (Gnosis) ومعناها : المعرفة. وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة. غير أن مايميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء. الجابري - بنية العقل العربي - ص 253.

1- محمد أركون - الفكر الإسلامي - ق.ع - 1987 - ص 159.

في موقع آخر إلى أن مزدوجة ظاهر/ باطن " تمثل في الإسلام نوعاً من الإستمرارية الخاصة لذلك الصراع الشهير الذي افتتحه الفكر اليوناني بين الأسطورة/ والعقل المنطقي المركزي ( MYTHOS/ LOGOS ) أي الصراع بين أفلاطون وأرسطو. كما أن هذه المزدوجة ذات منشأ لغوي أيضاً، لأن لكل نص معنى حرفياً ظاهرياً/ ومعنى مجازياً باطنياً أو بحسب عالم الألسنيات الأمريكي " تشومسكي " : بنية عميقة/ وبنية سطحية.<sup>1</sup> فالعالم ظاهر وباطن، والمعرفة عقل وقلب، فالعقل يؤخذ بظواهر الأشياء، والقلب مأخوذ باللبّ والجوهر. وهذه المعرفة الصوفية تستعيد النمط الأصلي النبوي وتعود إليه، لأنه اللحظة المؤسسة والنموذجية، التي تحقّق فيها الحضور الإلهي لتحويل التاريخ، وإضفاء القداسة عليه. وهذه العودة تُجدّد طاقات الأمة وتبقي على تماسكها، فهي " تستمدّ كلّ ذلك من هذه العودة الأسطورية إلى زمن يفوق كل الأزمان وحدث يتجاوز كل الأحداث. قصدت بذلك الزمن والحدث الإفتاحيين الذين يقسمان الزمان إلى مقدس/ دنيوي، وقبل/ بعد

(المقصود زمن النبوة وحدث الوحي).<sup>1</sup> فالأمة المثالية تنتظر إلى اللحظة التأسيسية باعتبارها لحظة الكمال، لهذا تُوسَطِرُها، وتحاول دائما استعادتها باعتبارها النموذج الأعلى. "فالفكر الأسطوري الذي هو تحليلي وتركيبى في الوقت نفسه، والذي يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حيّ دائما، أي نحو الأصل المَمَحُو (المنسي). لكن المَعَايش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكريا لازمنيا، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرّي أسسها التوليدية والامتزامية".<sup>2</sup> ففي التصوّر الديني، الزمان دائري كما يرى ذلك إيلاد، أيضا، يعود في دورات مضبوطة ليعطي الوجود مبرراته، وشكله، وذلك بحلول القدسي في الدنيوي. ويُطَوّر محمد أركون فرضياته هذه في مقالة (العجيب الخلاب في القرآن)<sup>3</sup> ليربطه بالمتخيّل إذ يرى "أن القرآن يؤسّس علاقة تحسّس وعي أو إدراك وعي ( Rapport perception -

---

1- نفسه - ص 159.

2- محمد أركون- الفكر العربي - ق.ع - 1987 - ص: 126.

3- المرجع السابق .

(conscience) مبنية على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخير واللا نهائي بصفته مكاناً أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي<sup>1</sup>، ممّا يجعل الذين يَنَلَقُّون القصص الأنبيائي والديني والكرامي ينخرطون فيها<sup>2</sup> لأن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء لا يتجزأ من بنية تمثيلية (Structure Actantielle) ثابتة... إن هذه البنية التمثيلية تشكل اللُحمة العميقة والمستمرّة والدائمة لكل الأحداث التي تحلّ بالعوالم المخلوقة وتاريخ البشر. إنها تُوجّه الإدراك والإحساس بهذه الأحداث وذلك بدعمها لحيوية (الديناميكية) "الأمة" المختارة لكي تشهد على الحضور الفعال للكائن المطلق (L'etre) (أي الله) وتمنع من انحطاط التاريخ الإلهي إلى مجرد تاريخ دنيوي (أي تاريخ ومصير عادي).<sup>2</sup> فمُتَلَقِّي القصص الديني مشحون بقابلية العبور إلى العوالم، التي تخلقها هذه القصص، والعيش

\* - يستعير محمد أركون هذا المفهوم من Henri MeSchonic- pour la poétique-1970 Gallimard.

<sup>1</sup> - محمد أركون - نفسه ص 191

<sup>2</sup> - نفسه - ص 203 - 204.

فيها وتصديقها، لأنها تُشكّل التَّجَلّي الإلهي في الدنيوي، والوقائع التي أسست للتَّحريك الإلهي للتاريخ، وبذلك فالخارق للطبيعة والمدهش لا يصبح فعلاً غير ممكن، ولكنه قدرة تتاح للأنبياء ومن بعدهم للأولياء. والمؤمنون يعيشون هذا عبر التَّخَيُّل<sup>\*</sup>. "ولكن من أجل إدراك هذه القيمة النموذجية فإنه يلزم على الوعي أن يخترق رمزية الحياة والموت، والخلاص واللعنة، والفرح والحزن، والأمل واليأس، أي أن يخترق كل المفاهيم التي تتجاوز تفريقنا المعروف بين الواقعي والخيالي، الصحيح والخطأ، التاريخي والأسطوري، الطبيعي والخارق للطبيعي".<sup>1</sup> وبهذا فأركون يشكّل رؤية خاصة للفكر الأسطوري، ويحاول مقاربة الخطاب الديني من موقع إعادة الاعتبار للأسطورة بتمظهراتها في العجيب المدهش والخارق، أي كمتخيّل يُجسّد علاقة القدسي بالدنيوي، وذلك في تجليه داخل القصص الديني، كما تلقّته المُخَيَّلَةُ الشعبية، والإضافات التي لحقته. ذلك أن هناك حكاية تأسيسية تتحوّل مع التغيّرات التي تمسّها في

---

\* - سنحلل فيما بعد دور التخيل في طبيعة تلقي الكرامة.

<sup>1</sup> - المرجع السابق - ص 204.

الأوضاع التي تستقبلها، وتُضفي عليها الطابع الخاص الذي يستجيب  
للشروط السوسيو تاريخية. فالخطاب الديني هو خطاب يمتصُّ البعد  
الأسطوري، وهذا لأن المجتمعات التي تتلقَّاه لا تتركه صافياً مُجرّداً،  
ولكن تطبعه بالتصورات والمعتقدات التي تعيش في البنيات اللاشعورية  
لهذه المجتمعات، لتكون الأسطورة هي الشرح للإستعمال الديني، الذي  
يكون في بعض الحالات قد اندثر. فيظهر الديني الذي يُمثِّل حالة التأمل  
والتسليم الصادق، والأسطوري الذي يُمثِّل حالة التَّخَيُّل التائه اللاعب،  
ممتزجين في لحظة التماس بين هذين الفضائين لتشكيل المتَّخيل.



## خلاصة :

بعد أن عرضنا هذه الآراء النظرية التي تتعلق بتحليل  
الفكر الأسطوري، نصل إلى مجموعة ملاحظات تتعلق بعلاقة الكرامة  
والأسطورة. حيث لاحظنا التشابه الكبير بينهما، مما يجعلنا نشير إلى أن  
الكرامة تحاكي الأسطورة وتعيد وظائفها. والنقاط المشتركة بينهما يمكن  
أن نوجزها في مايلي؛إنها:

- «حكايات ذات لغة رمزية كثيفة.
- «ترتبطان بالبنيات اللاشعورية.
- «تخفيان وراء لامعقوليتهما بناء منطقيا يمكن ملاحظته.
- «شموليتهما وانتشارهما في كل المجتمعات، وفي كل التاريخ البشري.
- «تُشكّلان بؤرة تواصل بين القدسي والدنيوي.
- «تتعاملان مع الخارق والفوق طبيعي.
- «تجمعان بين التاريخي واللاتاريخي.
- «تشابهها فيما بينهما مما يجعلها تُشكّل بنية واحدة (تشابه الكرامات  
فيما بينها ) و(الأساطير فيما بينها).
- «الطابع الشفهي لكل منهما.

## مظاهر محاكاة الكرامة للنمط السحري الأسطوري :

نرى الآن، بعد أن بينّا أن الكرامة الصوفية تحاكي النمط السحري - الأسطوري وتعيده، كيف تتجلى مظاهر المحاكاة، والمفاهيم والبنىات والوظائف التي تربط بين النظرة السحرية الأسطورية للعالم، واستمرارها في الكرامة. وكيف أنّ الولي الصوفي يعيد وظائف الساحر. ويمكن إدراك ذلك من خلال الإشتراك في النظرة لمفاهيم الزمان والمكان والخارق. "فالموقف العرفاني،.. موقف سحري: يلغي العالم ليجعل من "أنا" العارف الحقيقة الوحيدة، هو يعتبر العالم شراً كله ليجعل من "أنا"ه، ومن "أنا"ه وحده "نفحة" الخير الإلهي الوحيدة في هذا العالم. وبنقل سحرية ينقل "العارف" تاريخه إلى ما قبل تاريخ البشر. لابل إلى ما قبل "تاريخ الملائكة" ليجعل من نفسه كائناً إلهياً بل جزءاً من الإله.<sup>1</sup>

فالولي (العارف) يعتبر نفسه الكائن المنذور ليجسد الانتصار الدائم للخير على الشر، ويرفع من ذاته بنرجسية قد تبلغ درجة التساوي مع الله كما في الشطحات، فهو لا يكتفي ببشريته، ولكنه يصبو إلى تحقيق الألوهية، لكي يسيطر على قوى الكون" فلا يعود يعترف بقيود المكان ولا بقيود الزمان ولا بقيود الطبيعة ولا بناموس أو سنّة من نواميس الكون وسننه.

---

1- الجابري المرجع السابق ص: 379. (بنية العقل العربي).

وهكذا ينتقل في لمح البصر من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان  
لايعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية بل كل شيء حاضر حضورا  
زمانيا ومكانيا.<sup>1</sup> فالزمان أو "الوقت" بالإصطلاح الصوفي، ليس قياسا  
ولكنه حالة داخلية "ويصف شارل بويش زمان الغنوص بأنه زمان  
منكسر مقطع بسبب ما يناله "العارف" من "كشف" يقطع علاقته مع العالم  
الخارجي، وبسبب مجاهدة العارف من أجل تحقيق القطيعة مع هذا  
الأخير. أما التاريخ فهو بالنسبة للعارف تاريخ مضاعف تحتويه  
الأسطورة احتواء، أما اللازمان فهو يُفسَّرُ أيضا تفسيرا أسطوريا...  
وعلى العموم، يقول بويش، يميل الفكر العرفاني إلى إنكار الزمان أو  
على الأقل إلى تخطيه وتجاوزه.<sup>2</sup> إنَّ الولي بهذا يجسد الموقف السحري  
-الأسطوري، الذي يقفز على شَرْطيَّة الكائن المحدود في حَيِّزِ قواه،  
ليبلغ القدرة الخارقة التي تلغي مفاهيم الزمان والمكان. فالموقف  
الصوفي هو موقف إخلال بالقوانين المُنظَّمة لحركيَّة الكون، "ولا تقف

---

1- نفسه.

2- نقلا عن الجابري- المرجع السابق- ص: 355-356.

قدرة العارف "الخارقة للعادة " عند هذا الحدّ، بل إنّها كما تخترق الزمان  
والمكان تقلب الطبائع وتأتي بالمطر في غير وقته ومن غير توفر  
شروطه كما تأتي بالطعام الذي تأكل منه المئات بل الآلاف، من لاشيء،  
وتأتي بالنصر، وتجعل صاحبها يمشي في الماء ويطير في الهواء.<sup>1</sup> أي  
أنه يأتي بالأفعال التي لا يمكن للإنسان العادي أن يفعلها، وذلك باستعادة  
الموقف السحري -الأسطوري، الذي يساعد على تحقيق عالم نعيمي  
مليء بالخير والبركة، بدل العالم الموجود الفقير والقاسي. وفي هذه  
المحاكاة هناك تجديد يمس الموقف والرؤيا للكون والأشياء،  
فالأولياء "لايتعاملون مع الأساطير كما هي بل يوظفونها توظيفاً دينياً  
فيجعلون منها "الحقيقة" التي وراء "الشريعة" و"الباطن" الذي  
وراء "الظاهر".<sup>2</sup> كما رأينا سابقاً في توضيح أركون. ممّا يجعلهم يرون  
أن هناك دائماً حقائق خفية، لاتتاح معرفتها إلاّ للذي مسّته الألوهية  
والخارق. والحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية التي تكرسها الأسطورة.

---

1- المرجع نفسه ص: 379.

2- المرجع السابق -ص: 378- 379.

وذلك لإخلال عالم غني آمن مقابل عالم مُهَدَّد وفقر. وهذا التصوُّر  
للإنسان الكامل هو الخلاصة المتضخِّمة لرغبة المجتمع في تحقيق  
الخلود، وتجاوز إحباطات الواقع ومآسيه، عن طريق الشعور بالحالم  
الذي "يلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص به ينتقي عناصره من الدين  
والأساطير والمعارف الشائعة، والتي تحمل طابعا سريّا بصفة خاصة".<sup>1</sup>  
إنَّ عجز الإنسان عن الإجابة على التحديات التي تواجهه، وعلى ألغاز  
العالم الغامض، تفسح المجال للمتخيّل ليفعل فعله، وينتج البدائل اللازمة  
لتخفيف حِدَّة التوتّر، فالكرامة كالأسطورة "تُشَيِّدُ بناءها على أنقاض  
استحالة الفعل الواقعي الحسّيّ والفعلّي. وأتى الفعل القصصي  
والأسطوري امتصاصا لشعور الإحباط إزاء الهزيمة والموت وإزاء  
الفعل الواقعي المنقوص والمستحيل ثم كان تداوُّتا وتماهيا وتماثلا مع كل  
الشخصيات والشخوص اللاواقعية وخصوصا مع أبطالها، كمحاولة

---

<sup>1</sup> - نفسه ص 378.

لإعادة صياغة الوجود بشكل قصصي خرافي، ومحاولة التعويض والحفز.<sup>1</sup>

فالكرامة تُؤمّنُ كالأسطورة استقرار الذات مع الحقل، ولو على المستوى اللاواعي. وهي بذلك "صورة للعالم المثالي، والسلطة المثالية والمجتمع الأكمل، ولشئى الفضائل والقيم العليا التي كان يتخيلها الإنسان ويتمناها."<sup>2</sup> فالكرامة تبحث عن تحقيق الأصل الكامل في كل شيء، باستعادة الزمن المفقود الذي يمثل الأصل، حيث كان ينعم الإنسان بالأبدية.. زمن المدينة الفاضلة، العجيب الأهل بسكان خيرين ينعمون بالقوة والحرية والسعادة، إنه عالم كل شيء فيه ممكن. "فهي تنظّم كل شيء وتعلّله سحريا ووفق ما تودّه هي أن يكون - كي تضعه في خدمة البطل - وتبرز، من الجهة العقلية، محاولات لبناء عالم خاص، وهمي وسهل، وقريب من التخيّلات المنسوجة في أحلام يقظيّة."<sup>3</sup> فالبطل الصوفي يُوحّد الأزمنة والمتناقضات، ويتخطّى ثنائيات: الغيب | الشهادة،

---

<sup>1</sup> - مشهور مصطفى - مجلة الفكر العربي - ص: 115.

<sup>2</sup> - د. علي زيعور - الكرامة والأسطورة ص: 33.

<sup>3</sup> - نفس المرجع ص: 84.

المرئي | اللامرئي، الله | الإنسان، وبذلك فللكرامة، بالإضافة إلى النمط  
السحري - الأسطوري، علاقة بكل التعبيرات الرّمزية للطبقات اللاواعية  
للذات الإنسانية، كالأحلام والخرافات والمعتقدات الأخرى التي يمكن  
إدراجها تحت هذه النمط. فالكرامة تتميز بأنها تمتص كل التمثّلات  
الإنسانية المتعلّقة بالمتخيّل، من أدب شعبي، ومظاهر أنتروبولوجية  
متجذّرة في عمق الوعي الإنساني.

إنّها الجانب اللاواعي، والتّحتيّ الذي يجيب عن أسئلة الواقع  
المتأزّم، بواسطة التحقيق الإسقاطي لأماني الجماعة، يظهر فيها محاولة  
الإنسان إعادة تشكيل العالم كما يريد، لتحقيق قيم الخير والحكمة  
والكمال.. وفي كل هذا تتشكل السلطة المنبعثة من الرأسمال الرّمزي\*  
لمواجهة القهر الذي تمارسه الطبقات المسيطرة. إن الكرامة تُعبّر عن  
انتفاضة الهامش والمقصى واللامفكر فيه.

---

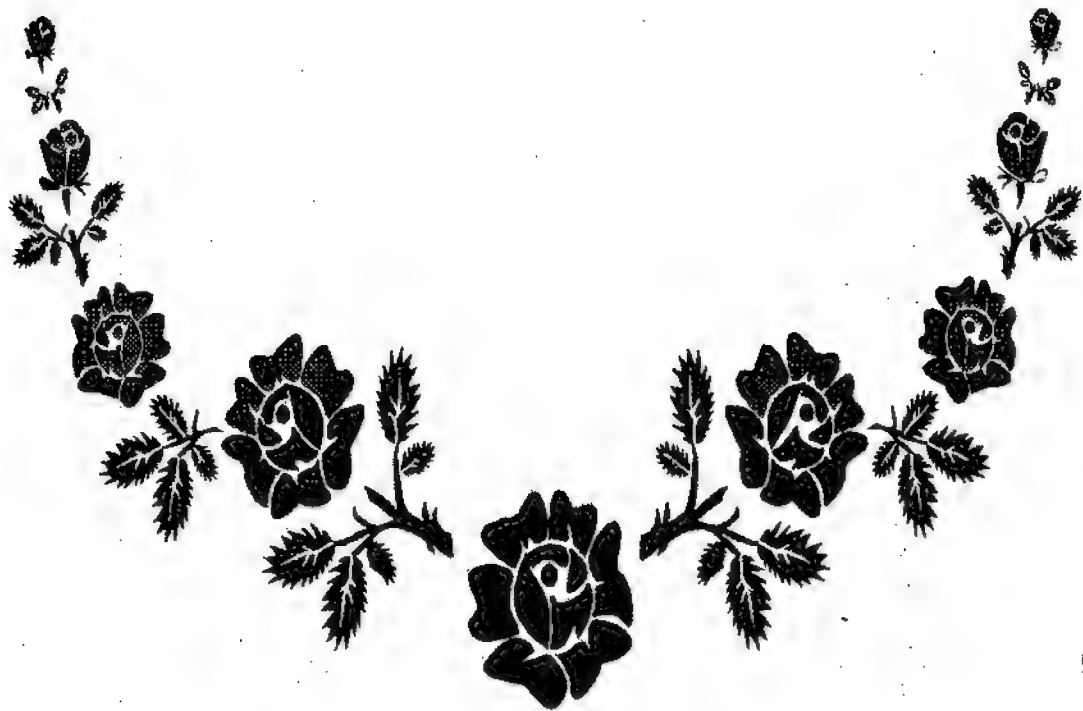
\* - للإطلاع على مفهوم الرأسمال الرّمزي - يراجع: بيار بورديو - الرمز والسلطة - ترجمة عبد  
السلام بن عبد العالي - دار توبقال الدار البيضاء - المغرب - ط 1 - 1986 - ص: 76.



## الفصل الثالث

### الكرامة الصوفية

### والحكاية





تعاملنا في المراحل السابقة مع الكرامة في علاقاتها الخارجية، أي في بنياتها الثقافية وعلاقتها بأنماط متجذرة في الوعي البشري، وأبرزنا أن ذلك يقوم على أساس المحاكاة. والآن سنتعامل مع الكرامة في بنياتها الداخلية، والتي تُشكّل طبيعة هذا المتن كنوع أدبي، وعلاقته مع الأنواع الأخرى. وهذا لأننا نتناولها " على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية تُوظف موقع الكرامة في سياقها الحدثي.<sup>1</sup> وقبل هذا، لابد من الوقوف عند مفهوم الكتابة الصوفية، فقد رأينا قبل الآن أن التجربة الصوفية لها تميّزها، حيث تقوم على الإكتفاء الذاتي للوجود، والإتجاه نحو محاورة المطلق (الله)، والإتحاد معه. فالمعرفة حال غير مُستقرّة و" لاثبات لها، أي لانهاية لها. وهي معرفة ترفض المُسبق والجاهز، والمغلق. معرفة بقدر ما تتسع نشعر أنها ما تزال ضيّقة، وكلّما ظننا أننا اقتربنا منها من الطمأنينة إزدادنا حيرة.<sup>2</sup> فالقلق الذي يعيشه الصوفي المُشتت بين النقص

---

1- محمد الشريف- "المستفاد" أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين- مجلة دراسات

عربية- ع1-2- نوفمبر- ديسمبر-1995 ص 156.

2- أدريس- الصوفية والسورالية- ص: 116

والكمال، أسسَ لكتابة تُمليها هذه التجربة الذاتية. فكانت الكتابة الصوفية لغةً أخرى داخل اللغة المتعارف عليها، وخطاباً له أدواته ومفاهيمه الخاصة. ومن هنا فهذه الكتابة "تهدف إلى تكوين إنسان كامل بطرق خاصة".<sup>1</sup> وهذا ما يُميزُها عن باقي الأنواع. إنها كتابة ارتقاء لها شفافية العبور بين وجودين، وهي بما أنها تُجسّدُ امتحان الإنسان للبحث عن الكمال، فقد ضَمّت كلَّ ما يُؤكّدُ حضور الممكن والفوق -طبيعي، والعجيب المدهش. وهذه الكتابة أنواع: "منها كتب الطبقات الصوفية، والشعر التعليمي الصوفي، والرمز الصوفي، والشعر الذي قيل في غرض التّصوف، والكتب التعليمية الصوفية، والمؤلف الصوفي الذي يجمع بين دِفْئيه غالب أنواع الثقافة العربية وكأنه من كتب الأدب العام".<sup>2</sup> ولهذا فإنّ تناول الكرامة يجب أن يستند إلى تحديد لموقعها ضمن هذه الأنواع. فهي تنتمي لكتب الطبقات الصوفية (المناقب)، التي تتحدث عن البطل الصوفي وحياته وأصله وخوارقه.

---

1- محمد مفتاح- ديناميكية النص - ص 129.

2- نفسه ص: 130.

1. تظهر الكرامة حكاية تروي حدثاً (أحداثاً) عاشها الصوفي. تسمى كرامة لأنها تسمو به من مستوى أدنى هو المستوى الدنيوي الى مستوى أعلى وأكمل هو المستوى القدسي. وتُعرَّفُ الحكاية بأنها "مجموعة من الأحداث (أو من الأفعال السردية) تتوق إلى نهاية أي أنها موجهة نحو غاية. هذه الأفعال السردية تنتظم في إطار "سلاسل" تكثر أو تقل حسب طول أو قصر الحكاية كل سلسلة (Sequence) يشد أفعالها رباط زمني ومنطقي".<sup>1</sup> هذا التعريف يُحدِّد الإطار الشكلي للحكاية، وهو عام. وللتخصيص أكثر، من أجل تحديد ملامح الحكاية الصوفية، وإدراجها ضمن النوع الذي تنتمي إليه لأبَد من الإشارة إلى أن هذه الحكايات تهدف إلى إظهار بطولة البطل الصوفي، وتجاوزه لكل العراقيل. وهي تتميز، إلى جانب هذا، بجمعها بين الواقعي والأسطوري، واحتوائها لمعانٍ باطنية. وبذلك فهي تطرح مشكلة تصنيفية. ولحلّها نتبنى التقسيم الذي قدّمه الباحث عبد الحميد بوراوي في كتابه "القصص الشعبي في

---

1- رولان بارت - نقلاً عن: كيليطو - الأدب والغربة - دار الطليعة - بيروت - لبنان - ط1

منطقة بسكرة.<sup>1</sup> حيث يدرج قصص الأولياء ضمن قصص البطولة. هذه القصص التي تُشكّل مستويين للعلاقة: مستوى عمودي يُشكّل حلقة الوصل بين الإنساني والالهي، ومستوى أفقي يُشكّل علاقة الإنسان بمجتمعه وبالأخرين. وهناك خصائص تميّز الأدب البطولي "من أهمّها اعتماده على الوقائع والشخوص التاريخية ومحاولة الراوي إضفاء ثوب الحقيقية على ما يرويّه ووجود وفاق بين إرادة القوى العلوية (الإلهية) وإرادة البطل. وتدخل القوى الخارقة لمساعدة البطل أو محاربته أو مناصرة أعدائه، غير أنّ تدخلها لا يطغى على ما تصنعه القدرات التي يتمتع بها "البطل الإنسان" وهي قدرات عقلية وجسمانية وروحية، وأدب البطولة أدب موضوعي ذو طابع درامي يجنح الى المبالغة في التصوير، ويستعين بمجموعة من العمليات السردية -يسمّيها "بورا" "آلية سردية"- التي تتكرر في كثير من الأحيان بصيغ متشابهة<sup>2</sup>، فنلاحظ، إذن، أنّ القصص البطولي يجمع بين الأحداث الواقعية والمُختلقة، وبين

---

1 - عبد الحميد بورايو- القصص الشعبي في منطقة بسكرة- م، و، ك- الجزائر 1986

2- المرجع نفسه ص: 69-70

الطبيعي والفوق طبيعي، حيث يعيش الإنسان علاقات خاصة مع القوى العلوية. كما أنها تتميز بالنشابه لأنها تتضمن " آية سرديّة" واحدة. وتختلف قصص الأولياء عن باقي أنواع الأدب البطولي من حيث المنظور الذي تتناول من خلاله موقع الانسان في الوجود. فعلى الرغم من اشتراك هذه الأنواع في فكرة الخير الذي تجسّده منتصرا دائما إلا أنها لاتعالجه بالطريقة نفسها، "ففي الأسطورة يتجسد الخير خارج ذات الانسان. وتبحث عنه الحكاية الخرافية في ذات الإنسان، لكن إنسان الحكاية الخرافية كائن من ورق، لا يصلح أن يكون نموذجا يحتذى به، تتسم أعماله بالفضيلة والبطولة في آن واحد وتتحقق له الولاية عن طريق العمل الصالح والمعجزة." <sup>1</sup> كما أن الباحث يرى أن هذه القصص مرتبطة "بالطقوس التي كانت تؤدّى في مراسيم مايمكن أن نطلق عليه "عبادة الولي" <sup>2</sup>، وذلك لأنها تُروى في أماكن معينة كالرباطات والأضرحة وفي أزمنة خاصة كالإحتفالات الدينية. وهي، بالإضافة إلى ذلك تصبغ على الولي قدرات خارقة هي من قدرة الله، وهذه القدرات

---

1- المرجع نفسه ص: 107.

2- المرجع نفسه ص: 108.

تبقى للولي، حتّى بعد أن يموت. لهذا تزار الأضرحة للتبرّك، ويمكن أن يُورَثها لأحد مريديه. كما يرى الباحث أن هذا القصص عرف في تطوره، مرحلتين؛ مرحلة أولى عندما عبّر عن ولاية الأنبياء والزهاد، ثم مرحلة ثانية عندما عبّر عن ولاية رجال الطرق والصوفية، فحمل في المرحلة الأولى دعوة أخلاقية وتوجيها لسلوك الفرد حسبما جاءت به العقيدة الإسلامية في مصادرها الأصلية، وهو توجيه يُنصبُّ على علاقة الفرد بربه من ناحية، وعلاقته بالآخرين من جهة أخرى، وتتمثل العلاقة الأولى في طاعة الله وعبادته، وتتمثل العلاقة الثانية في التزامه بحدود النظام الاجتماعي الذي جاء به الاسلام... وكان في المرحلة الثانية تعبيرا دراميا عن عقيدة التصوف وفكرة الكرامة.<sup>1</sup> وهذا التطور يُبيّن انتقال التصوف من الزهد الذي كان معروفا عند الأنبياء والأتقياء إلى المراحل التي نضج فيها وامتصّ أنماطا ثقافية أخرى، كما لاحظنا ذلك سابقا. وهذا التحوّل أحدث تغييرا في طبيعة التعامل مع البطل الصوفي. "ومن هنا جاء البطل في المرحلة الأولى إنسانا يحترمه الناس، ولكنهم

---

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص: 117-118

لا يقدّسونه، يعيش بينهم كأي فرد منهم بحجمه الطبيعي، يحزن ويفرح، ويخطئ في حقّ الناس، وفي حقّ ربّه، ويتفانى في خدمة خالقه، ويلقى العقاب أو العتاب. وجاء في الثانية وسيطا بين الله والناس، تحتوي طبيعته البشرية على طبيعة إلهية، له قدرات تفوق القدرات البشرية، لا يخضع لحدود الزمان والمكان، فيظهر بعد وفاته ويتجسّد في صورته البشرية في كل مكان وفي كل لحظة، يتفانى الناس في خدمته ويكون خلاصهم في رضاه.<sup>1</sup> فالكرامة الصوفية بهذا تتضمن المستويين معا. فهي، كما نجدها في أدب المناقب، تكتفي تارة بحياة الولي وتعلّمه ومؤلفاته وأسفاره ووفاته... وقد تتجاوز ذلك أطوارا أخرى، لتتحدث عن الخارق في حياة الولي. فهي، إذن، تجمّع بين الحدث الواقعي التاريخي، وبين الحدث الخارق الأسطوري. ومن هنا نلاحظ أن الكرامة تنقسم عدة تمظهرات، وتمتص أنواعا أخرى. وما يؤكد زعمنا هو طابعها الخرافي، حيث إنها تُشبه أدب العجائب والغرائب "ففي هذا النوع تلعب المصادفة، شأن الكرامات الصوفية الخارقة، والأحلام وتدخل الجان،

---

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص: 118-

وتأثير شيء ما، والغلط، وتوهم الحواس، والحمق دورها كاملا غير منقوص.<sup>1</sup> وهي أيضا قابلة لأن تطبق عليها المناهج العالمية التي طبقت على الحكايات الخرافية، كمنهج يروب وتطوراته في المنهج السيميائي، لأن البطل الصوفي يمر فيها "بالمراحل الثلاث المعروفة، الاختبار التهيئي والاختبار الحاسم وقت محاولة الإنجاز، وحصول التشريف بالكرامة أي أن هناك، موضوعا ثمينا مبحثا عنه بدون الحصول عليه يختل التوازن، ولا يحصل عليه بسهولة، وإنما تكون هناك موانع وحواجز يتغلب عليها البطل فيحصل عليه فيقع التوازن المنشود."<sup>2</sup> فهي من خلال هذا تحاكي الأنماط الخرافية. وقد أقر قبل هذا كل من "بروب" و"ليفي سترأوس" تشابه الأسطورة والحكاية<sup>3</sup>. ونحن بيننا أن الكرامة تحاكي الأسطورة وتعيد وظائفها. من هنا تأتي، في المقام

---

<sup>1</sup> - محمد مفتاح. المرجع السابق. ص 143.

<sup>2</sup> - محمد مفتاح - المرجع السابق ص 143.

<sup>3</sup> - كلود ليفي سترأوس - فلادمير يروب - مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية - ترجمة محمد معتصم - عيون المقالات - الدار البيضاء - المغرب ط 1 - 1988 - ص 15 وما بعدها.



الأول، ضرورة ربط الحكاية الصوفية بالبعد العجائبي والغرائبي ثم في مستوى آخر سننقل إلى تلقي الحكاية الصوفية.

## الكرامة الصوفية والبعد العجائبي :

تتسع الكرامة الصوفية، في تعاملها مع عالم الإمكان، لتمسّ أبعاداً تخيلية لها موقعها الخاص في بنية الفاعلية الثقافية، ولها تأثيراتها الملموسة في بنية الكرامة في حدّ ذاتها. ذلك أنها تتعلق بوظائف الإنسان الخلاقة من أجل تخطّي محدودية شرطه للإنفتاح على رحابة الكون والمجهول. وبما أن الكرامة تصهر في بنيتها عالمي الواقع والمحتمل، والطبيعي والفوق - طبيعي، فلا بدّ أن هناك آليات تحرك الطاقة التخيلية لتخلق هذه العوالم، التي تبدو للوهلة الأولى غريبة وغير معقولة. من هنا يأتي دور البعد "الفانطاسي" الذي يشغل داخل الكرامة الصوفية. وسنحاول أن نقارب هذه الأخيرة من خلاله.

## في تحديد الفانطاسي ووظيفته :

إن حيوية المتخيّل لاتحدّها حدود، فهو مفتوح على كل ما يتصوّر، وما يصعب تصوّره، لهذا يكفل للنشاط الإنساني إبداعيته. فهو الفضاء الذي يتحرك فيه "الفانطاسي"، وهو المنشط للاستجابة الإنسانية

الأولى، والتي تتمثل في الدهشة والإعجاب والحيرة. فأينما وجدنا هذه الحالات، لاشك أننا سنصادف "الفانتاسي". فالمعرفة في بُعدها الأول دَهْشٌ وَخَيْرٌ، والكون الذي يحيط بالإنسان، ولايستطيع فهمه، هو المصدر الأول لوجود "الفانتاسي" الذي يعرفه "طودورف" بأنه "التردد الذي يشعر به كائن لايعرف إلا قوانين الطبيعة في مواجهة حدث ذي مظهر فوق طبيعي".<sup>1</sup> فهو مرتبط بالإستثنائي الذي يخترق نظام الأشياء، وبالتأثير الذي يتركه في الإنسان الذي يعيش حالة التردد بين التصديق وعدمه. أي أن هناك ظاهرة غريبة يمكن تفسيرها بطريقتين، من خلال أسباب طبيعية وفوق طبيعية، وإمكانية التردد بين الإثنيين تخلق الحدث الفانتاسي.<sup>2</sup> الذي يُحدثُ قطيعة في النظام المعروف، بإدخال الخارق في العادي. والميزة الأخرى "للفانتاسي" هي ارتباطه بالخوف الذي يعيشه المتلقي في "معيار الفانتاسي لايقع في العمل ولكن في التجربة الخاصة للقارئ؛ وهذه التجربة تتمثل في الخوف".<sup>3</sup> ذلك لأن "كل

---

1 Todorov- Introduction à la Littérature fantastique- ed- seuil- Paris 1970 P 29-1

2- IBid 30

3 Ibid 39

القصص الفوق طبيعية (الخارقة) هي قصص خوف، تضطربنا إلى أن نتساءل إذا كان الذي نظنه تخيلاً خالصاً ليس، بعد كل هذا حقيقة.<sup>1</sup> فالطابع الإلتباسي "الفانطاسي" يجعل المتلقي يعيش التردد والخوف، لأن أثره البسيكولوجي يمس المعرفة السابقة للمتلقي، ويخرق أفق انتظاره، وما ألفه من قبل. ذلك أنه يتماس مع الرؤية الغامضة، والقلق والحلم. ويُقسّم "طودوروف" "الفانطاسي" إلى قسمين كبيرين: هما الغريب (L'etrange) والعجيب (Le merveilleux)، والفرق بينهما يتحدّد بحسب الإنزياح الذي يُحدثانه في التعامل مع الواقع، فباعتبار الحدث الفوق طبيعي (Sumaturel) خرقاً لقوانين عالم الواقع وتجاوزاً لها نجد أنه إما أن يكون ضرباً من كذب الحواس وخداع المخيّلة وعمل الحلم، فتقع المحافظة على قوانين "الواقع" المألوفة وصيرورتها وعند هذا نكون أمام الغريب (L'etrange)، وإما أن يكون الحدث الفوق - طبيعي تجاوزاً للواقع وتبديلاً لقوانينه وأحكامه التي يجري عليها، فينفتح المجال أمام فهم الفوق - طبيعي وإقامه في ديناميكية واقعية جديدة، وعند هذا نكون أمام

العجيب (Le merveilleux).<sup>1</sup> وبذلك فالعجيب يتوافق مع ظاهرة مجهولة، ولم تُرَ أبداً، وهو متعلق بالمستقبل. أما في الغريب فنُرجع اللامُفسَّر والغامض إلى أحداث معروفة، وإلى تجربة سابقة، فهو متعلق بالماضي. أما "الفانتاسي" فهو مرتبط باللحظة الحاضرة. وفي السَّياق الإسلامي نجد أن الغريب والعجيب عند القزويني يأخذان أبعاداً تشترك مع الذي ذكرناه، وتختلف عنها. فهو يرى أن "العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه".<sup>2</sup> ويرى أن التعجُّب يسقط بالأنس وكثرة المشاهدة. أما الغريب فهو "كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة".<sup>3</sup>

نلاحظ أن هذا التعريف يشترك مع تعريف "طودوروف" للفانتاسي "في خاصية الحيرة أو التردد الذي ينتاب المتلقي، ولكن

---

1 - Idid 493.

2 - زكريا القزويني - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات - تحقيق فاروق سعد - دار

الآفاق الجديدة بيروت - لبنان ط 4 1981 ص: 31

3 - المصدر نفسه ص: 38

مفهوم الغريب هنا يصبح هو العجيب عند "طودوروف"، فهناك تبادل  
مواقع، ولكن يمكن تجاوز هذا لأن تجربة الدهشة والإعجاب هي التي  
توحد بين المفهومين ويعطي "طودوروف" داخل هذا التقسيم تقسيم آخر  
"الفانتاسي" فهناك:

- "الفانتاسي" العجيب . Le Fantastique Merveilleux .

- "الفانتاسي" الغريب . Le Fantastique etrange .

- "الفانتاسي" الخالص . Le Fantastique pur .

- الغريب الخالص . Etrange pur .

- العجيب الخالص . Merveilleux Pur . ( المائي ) .

ويحاول أن يضع فوارق بين هذه الأنواع، لكنها تبدو للوهلة  
الأولى غير واضحة وحاسمة، لأن استقراء "الفانتاسي" لا يمكن  
أن ينحصر في هذه الحدود. وما يهمنا نحن في هذا هو وقفته الخاصة  
مع العجيب الصافي (Le merveilleux Pur)، الذي يرى أنه ليست له  
حدود واضحة، ولإحاطة به يجب قبل ذلك إبعاد أنواع أخرى من  
العجيب، تتمثل في العجيب المتطرف (Le merveilleux Hyperbolique) حيث أن  
الظواهر "الفانتاسية" هنا ليست كذلك إلا بأحجامها الأكبر ممّا

هو مألوف لدينا. والعجيب الأدواتي (Instrumental) وهو المرتبط بأجهزة  
وكمالات تقنية غير ممكن تحقيقها في الفترة الموصوفة لكن ممكنة  
التحقق، وهو قريب من العجيب العلمي. والعجيب الأغرابي (exotique)  
الذي ينتج عن عدم معرفة المتلقي للمناطق التي تحدث فيها الأحداث.  
فالعجيب الصافي يتعارض مع كل هذه الأنواع المعذورة والناقصة  
والمُبرّرة، فهو لا يمكن تفسيره بأي شكل. كما أن "طودوروف" يرى فيه  
ظاهرة أنثروبولوجية لا تدخل في باب دراسته الأدبية. من هنا تأتي  
أهميته إذ هو مرتبط بالفكر الأسطوري والكرامي، وسنعود إليه بعد أن  
نتوقف عند خصائص الفانطاسي ووظائفه الأساسية.

### خصائص "الفانطاسي" ووظائفه :

تُكمن الوظيفة الأساسية للفانطاسي "في البحث  
والإكتشاف"،<sup>1</sup> حيث يتشكل عالم ممثّل لا يقصي أي دلالة ولا تقل أهميته  
عن أي نشاط ذهني آخر، لأنه يحفظ حيوية وإبداعية الفعل الإنساني. إنه  
يقف عند تلك الحافة التي تفصل المجازي والواقعي لأن "الفوق

طبيعي (الخارق) ينشأ غالبا من الأشياء التي تأخذ المعنى المجازي بدل المعنى الحرفي.<sup>1</sup> وتؤسس لعلاقة المحتمل باللامحتمل. لأنه "قيما وراء متعة الرضى والفضول وكل المشاعر التي توفرها لنا القصة أو الحكايات والخرافات، وفيما وراء الحاجة إلى التسلي والمتعة والنسيان والتوصل إلى أحاسيس لذيدة ومرعبة، فيما وراء كل ذلك فإن الهدف الحقيقي للرحلة العجائبية يكمن في الإستكشاف الأكثر كلية للحقيقة الكونية."<sup>2</sup> فالفانطاسي هو "الخزان اللانهائي للأبدية ضد الزمن."<sup>3</sup> ودوره يكمن في "ترويض الزمن والموت، وضمان الخلود والأمل للأفراد والمجتمع."<sup>4</sup> كما أنه النافذة المطلّة على الأعماق لأنه "يستكشف فضاء الداخل فوظيفته هي وظيفة أمل"<sup>5</sup> وانتصار على محدودية الكائن، وبذلك فهي المَاعِيّة تحويلية ترتبط بالمتخيل الخلاق، الذي يطارد الزمن المفقود. مما يجعل للفضاء الفانطاسي خصائص معينة تتمثل عند "دوران" في

---

Todorov- op - cit P82 -1

Pierre Mabilie- Le miroir du merveilleux - cité par - Todorov P 62 -2

Gilbert Durand - Ibid - P 474--3

Ibid - 471-4

Ibid -480 -5

العينية (البصرية) (L'ocularité) لأن تأمل العالم هو قبل ذلك تحويل  
للأشياء، والعمق (la profondeur) ولكن مع أخذ هذا المفهوم بمعناه  
الواسع كما يتجلى في الفنون التشكيلية، وكلية الوجود (خاصية  
الوجود في كل مكان) (ubiquité). أما عند "طودوروف" فميزة الفانطاسي  
هي أنيته (فوريته) فهو ينتهي بانتهاء القراءة.<sup>1</sup> وههنا يتحدث عن  
الفانطاسي في الأدب. فالفانطاسي يركز على حيوية المتخيل في شحن  
البسيط بالخارق من خلال " الحلم، والهذيان، ووهم الرؤية، وحوافز  
أخرى.<sup>2</sup> فأهمية الدلالة العجيبة تتعلق "زيادة على الأسباب  
الحاضرة والبدئية، بسببية أخرى كونية وأكثر عمقا، لكنها أقل  
وضوحا"<sup>3</sup>.

---

Todorov - Ibid - P 94- 1

2- توماشيفسكي - ضمن - نظرية المنهج الشكلي - نصوص الشكلايين الروس ترجمة إبراهيم  
الخطيب - م. الأبحاث العربية. لبنان ط 1- 1982 ص (200).

3- المرجع نفسه - ص 199.



## العجيب الصافي في الكرامة الصوفية :

### تجليات العجيب في القرآن:

كنا انتهينا إلى تبني مفهوم العجيب الصافي، ورأينا أن هذا النوع من "الفانتاسي" هو الذي نجده في الفكر الأسطوري (والكرامي) "لأن الأسطورة تعبّر في كل مكان تشتغل فيه عن الحقيقة الكلية للكائن والعالم".<sup>1</sup> ولأنه مرتبط بالمسار الأنثروبولوجي ومفهوم المتخيل. وفي السياق الإسلامي نجد أن الباحث محمد أركون يخصص مفهوم العجيب المدهش الصافي بدراسة، بحيث يربطه بالقرآن. لأن القرآن هو المصدر الأول الذي يؤسس لعلاقة الدهشة والإعجاب بين المؤمن ومخلوقات الله، ولكنه يحدث بعض التغيير في طبيعة هذا المصطلح (Merveilleux) ليجعله مناسباً لدراسة القرآن. من هنا نرى أن كل تصوّر لاحق للعجيب المدهش في الثقافة الإسلامية نجد أصوله في القرآن. وهذا كله داخل اللغة الدينية التي "تجعلنا نعيش العلاقة بين الأسطورة والمقدس، والخارق والعجيب والمطلق. ويتم هذا من خلال الأجواء الخاصة التي

---

1- محمد أركون - مرجع سابق ( 1987 ) - ص 199

تخلقها، والتأثير البسيكولوجي في المتلقي ف" القرآن يؤسس علاقة  
تَحَسُّسٍ - وعي، Rapport perception - conscience أو إدراك - وعي، مبنية  
على قبول العجيب - المدهش: أي الجميل والخير والالانهائي بصفته  
مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي.<sup>1</sup> فتلقي الآيات من قبل المؤمن  
يفترض الايمان والتصديق بحضور الإله. "لأن عجائب الخلق تتطلب  
بالضرورة تدخل الكائن المتعالي ذي القدرة المطلقة."<sup>2</sup> فالتجربة هنا  
تخالف تجربة الإنسان غير الديني، الذي لا يرى في العجيب المدهش إلا  
"تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخيالية."<sup>3</sup> فالعجيب هو  
الفضاء الذي تتجسد فيه علاقة القدسي بالديوي، لأن الفوق طبيعي  
(Surnaturel) هو عالم الله. من هنا يتلقى المؤمن الخطاب القرآني الذي  
يتحدث عن وقائع غير عادية لاعلاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء.  
وذلك يرتبط بواقعية أنطولوجية "تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في  
القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور)

---

1- المرجع نفسه ص: 191

2- نفسه ص: 206

3- نفسه ص: 191

والملائكة؛ إلخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات "الطبيعية".<sup>1</sup> فالخطاب القرآني يضع المؤمن أمام عالم آخر، غير موجود في السياق الطبيعي، ولكنه يبقى في الإمكان والاحتمال، وهو يجيب عن الأسئلة الغارقة في الأصول الأولى للخلق، وَيَسْتَشْرِفُ الآتي المرتبط بالخلاص. وحتى، حينما يضعه أمام المظاهر الموجودة، والمحيط بالإنسان، فإنه يصبغ عليها هالة من الغموض ويربطها بعظمة الله وقديسيته، وبذلك "فالعجيب المدهش الديني هو طراز وفضاء لتشكل تجربة خاصة للدلالة والمعنى - أو لشكلٍ محرك للوجود والتاريخ".<sup>2</sup> وهو في هذا يحقق وظائف وخصائص العجيب المتمثلة في الخوف والتردد، والبعد المجازي القائم على التعابير المَحَوَّرَة (Transfiguré) حيث "يحوّل المعطيات المحسوسة للتجربة الواقعية الملموسة إلى دعائم للإشارات

---

1 - نفسه ص: 188

2 - نفسه ص: 191

الرمزية العجيبة والمدهشة والموجهة هي ذاتها لتأسيس معنى متماسك للتعالي.<sup>1</sup> وبذلك يرى أركون أن العجيب المدهش يُشكّل دعامة لفكرة الخلق، ودعامة للأنطولوجية القرآنية، ويُدرج ضمن الأول "الخلق الأول - علم نشأة الكون - علم الفلك - علم الجنين - الطبيعة البشرية - الكائنات غير المرئية - نهاية الخلق الأول (موت الإنسان - نهاية الحياة) - الخلق الثاني (البعث). وفي الثانية يرى أن عجائب الخلق تتطلب تدخل الكائن المتعالي.<sup>2</sup> فالعجيب المدهش يؤسس لنظرة المؤمن للوجود، وللخلق، وللکائن والممكن. ولا يعيشه كما يعيش الأدب الفانطاسي فقط، ولكن يرتبط به ارتباط إيمان وتصديق، ويعيشه كواقع يتجاوز طاقاته الإدراكية. فالعجيب، في وعي الإنسان الديني هو العتبة بين عالمين، وبين نمطين من الحقائق، حيث "يتجلى إسقاطا بسلوكولوجيا للروح البشرية وربما كان أيضا تدخلا لعالم اللاهوت في العالم الآني والزائل: أي عالمنا نحن."<sup>3</sup> فالقرآن يؤسس لمستويين من العجيب أحدهما مرتبط

---

1- نفسه ص: 196

2- المرجع السابق ص 208 .

3- لويس غاردية عن أركون نفسه ص: 211 .

بالعالم الدنيوي وما يحدث فيه من غرائب وعجائب المخلوقات، وهنا يكون سبب العجب الجهل بالمسببات، وندرة حدوث هذه الظواهر. وباكتشاف قوانينها والتآلف معها يبطل العجب. وهناك المستوى المرتبط بالعالم الآخر، عالم الأرواح والجن والقوى الخفية والموت والبعث والقيامة. وهنا يكون للتخيل دوره في تقريب هذه العوالم من إدراك الإنسان. وتبقى هذه الحقائق من نمط آخر يتجاوز الطاقات الإنسانية.

### **العجيب في الكرامة الصوفية:**

يندرج العجيب في الكرامة الصوفية ضمن المعنى الأوسع للعجيب في القرآن، ويمكن دراسته "كفضاء تُسْقَطُ فيه العقائد والهلوسات والإمكانات التي حلم بها الوعي الإسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية- الثقافية المختلفة".<sup>1</sup> فالعجيب في الكرامة، وإن كان ينبع من القرآن، إلا أنه تشرب كثيرا من المعتقدات التي كانت سائدة عند الشعوب، وحوّلها داخل نظامه، وهذه الأصول تتجسّد في الأساطير التي كانت معروفة عند الأمم السابقة كالفرس والروم والهند، وماكان سائدا في كتبهم كالطورا والإنجيل والكتب الدينية للفرس والهند. وكل هذا انتقل إلى تفاسير القرآن، وسير الأنبياء، وكتب التاريخ

---

1- المرجع نفسه - ص 199

ضمن مايسمى بالإسرائيليات وغيرها. مما أضفى الخصوبة والتنوع على مفهوم العجيب الخارق في الكرامات الصوفية التي "صارت أغراضا أدبية مستقاة من التراث، كالحديث عن الخضر، وعيسى بن مريم، وانخراق العادات بإجابة الدعوات، والإستسقاء، وجواز الماء الغمر، والطحن بدون طاحن، والحصول على الماء من أماكن يستحيل وجوده فيها، والتحكم في الحيوانات والطيور".<sup>1</sup>، وهذه الخوارق كانت تستجيب للضغوط التي كانت تواجه الشعوب في مراحلها التاريخية، ولأشك أن المحرك الأول لها هو الخوف، لأن تاريخ الخارق هو تاريخ الخوف، فالخوف من العالم المجهول (الوحوش، الأرواح الشريرة، الغيلان، الجن...)، والخوف من السطة السياسية والدينية هو الذي كان في أصل إبداع هذه الكرامات. فالعجيب في الكرامة الصوفية يتخذ أصلا له في القرآن، ولكن يتحرك ليمس "الفانطاسي" بأنواعه الأساسية، غير أن طبيعة تلقي هذا "الفانطاسي" تتخذ السمة الجدّية، والموقع الإيماني الكامل، لاالمتعة والتسلية اللتين يجلبهما الفانطاسي (الأدبي) وهنا تكمن نقطة الاختلاف. وهذا مايقودنا الى تناول إشكالية أخرى هي التلقي ودوره في انتشار الكرامة.

## الكرامة الصوفية والمتلقي :

تتشكل علاقة الكرامة الصوفية مع الأنماط الثقافية الأخرى عبر مفهوم المحاكاة، كما رأينا، أما مع المتلقي فالوسيط هو التخيل، "فالحكاية تبني عالماً متخيلاً يسعى إلى أن يعاش من طرف المستمع أو القارئ. لكنه - رغم طابعه الخيالي الذي يجمع عناصر الغريب والعجيب والمدمّش - يعاش كواقع فعلي لأنه يحيل على المقدس الفعلي".<sup>1</sup> فطبيعة تلقي الحكايات الصوفية تختلف عن تلقي حكايات أخرى هدفها المتعة والتسلية. فالمتلقي يفترض أن يرتبط بها ارتباط مصدّق ومؤمن، إذ هناك علاقة وعي - إدراك "ذلك أن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء لا يتجزأ من بنية تمثيلية Structure actantielle... تشكل اللّحمة العميقة والمستمرة والدائمة لكل الأحداث التي تحل بالعوالم المخلوقة وتاريخ البشر".<sup>2</sup> وبذلك تساهم الحكاية في إنقاذ التاريخ النموذجي القدسي من أن

---

1- عبد الحق منصف - لغز الحكاية الصوفية - ص: 3

2- محمد أركون - المرجع السابق - 1987 - ص: 203-204

يتحول إلى تاريخ عادي، فارغ من أي رؤية استشرافية فهي نوع من السخرية من التاريخ.<sup>1</sup> حيث يبقى الزمن المطلق التأسيسي حاضرا. فالكرامات مثل قصص الأنبياء " لا تقترح فقط نماذج أخلاقية ينبغي أن نُقلدَ وتُحتذى وإنما تُقوّي الرؤيا الأخرويّة وتتوجّه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش ومتّقبل له ومنغمس فيه." <sup>2</sup> وهي في هذا تُوسّع أفق انتظار المتلقي ( Horizon d'attente ) \* . سواء الذي كان يستقبلها في الماضي داخل معطيات سوسيو تاريخية وسيكولوجية معيّنة، أو في انفتاحها على التفسير والتأويل الذين لا ينتهيان، والذين يجدّان عنصر الحياة فيها داخل أزمنة وأمكنة ثقافية مختلفة. وبهذا "فلا تستتوجب الحكاية من متلقيها الانخراط في عالمها وتخيلها فقط بل تستوجب منه

---

1- الخطيب- الاسم العربي الجريح- ترجمة: محمد بنيس -دار العودة -بيروت -لبنان ط1  
1980 ص:170-

2 - أركون المرجع نفسه والصفحة نفسها.

\*- هذا المفهوم طرحته مدرستي جمالية التلقي- والتأثير والاتصال. ويقوم على اعتبار أن للقارئ (المتلقي) أفق انتظار مكوّن من خبراته الجمالية السابقة، وتصوراته الثقافية، فالمتلقي له حالة تهيو قبلي. يراجع مجلة الفكر العربي المعاصر

ع48-49 شباط 1989 - قراءة في القراءة- رشيد بن حلو: ص: 15 -ومجلتي دراسات  
سيمائية أدبية لبنانية ع6-7



فوق ذلك تأويلها انطلاقاً من العالم الذي يعطيها معنى أنطولوجياً بوصفها حكاية.<sup>1</sup> فالحكاية تطلب من متلقيها التخيل والتمثل لأجل إشباع حاجته للفوق-طبيعي، لأنه لديه استعداد لتقرب ورؤية تجلي القدسي في الطبيعي (الذنيوي). وهذا التقرب نابع من التجربة الوجدانية المتعلقة بالقلب لبالعقل، لأن الوجدان يصبو دائماً للإنفلات من سيطرة الطبيعي، لذلك فهو في حاجة دائمة للفوق-طبيعي والعجيب لتكسير رتبة العادي وإعطائه معنى متعالياً يتجاوزه. لذلك ليس العنصر اللاطبيعي (القدسي) في الحكايات الصوفية أمراً خرافياً بالمعنى الوصفي للكلمة، بل يمكننا اعتباره "سيكولوجياً" فهو يعبر عن ميل يُترجم حاجة بشرية، وهي حاجة موجودة سواء استطاع العقل أن يفسرها كما يفسر ظواهر مختلفة عنها أو لم يستطع، ودليل وجودها أن الناس تؤمن بها كما تؤمن بوجود الطبيعي.<sup>2</sup> من هنا فالحكاية الصوفية لا تقدم نفسها كاستعارة أو مجاز بل تقدم ذاتها كواقع، كبداهة، لكنها مأكرة أيضاً، فبداهتها بداهة حكيمة وليست محكية، أي

---

1- عبد الحق منصف - المرجع السابق ص 6

2- عبد الحق منصف نفسه

رَامِزَة، والذي ترمز إليه لا يفتح على الإنسان لإشباع حاجته إلى اللاتبيعي فقط، ووظيفتها ليست فقط سيكولوجية، ولكنها تُؤسّس لعلاقة خاصة. فحتى وإن كانت الحكاية الصوفية تحاكي أنماطا ثقافية سابقة، إلا أنها تقفز بعيدا في لحظة إشراق الحدس على المعرفة القلبية، وتعايق المجهول لترويض الزمن، والإطلال على الأبدية المفقودة. وهي لا تتوجد ولا تستمر إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر للمتلقين المتتالين، وذلك بالدور الكبير للخلق الجماعي الذي ينتج الكرامة ويعيد إنتاجها وتكرارها باستمرار، لأنها تُشكّل التراث المشترك الذي يصنع الهوية. وإذا بحثنا عن الذي استهوى الإنسان في الكرامة الصوفية سنجد: "1- هيمنتها التي تفرضها صناعة البركة . 2- تجسيد المثال وتقريبه من المتلقي. 3- تحرير المكبوت والممنوع اللعين فيه. 4- ما تقدّمه من أمل للمتلقي في حياة نعيمية يتحقق فيها كل شيء." <sup>1</sup> إنَّ هناك، إذن، علاقة ماكرة في الكرامة ككل حكاية، هي هذا الصهر لما هو خيالي وواقعي، لما هو مُطلَق وآني، حيث تُعطى للمتلقي عالما آخر يستطيع أن يحقق فيه

"فائض القيمة للغرائز العنيفة والمكبوتة".<sup>1</sup> لتتحول الحكاية إلى خلاص وانعتاق من ضغط اللحظة الغارقة في قساوة الواقع وإحباطاته. والحكاية هنا شفوية، فغياب المؤلف يعني غياب أي سلطة مؤسسية، لأن "انعدام الملكية في نص من النصوص يمكن أن يؤسس في المستقبل سلطة متعة ثورية".<sup>2</sup> وارتباط الحكاية الصوفية بالعجيب والخارق هو تَشْظِيَّةٌ للأدلة، وإخلال بكل سلطة، إنَّ الحكاية كما أشرنا تَسْخَرُ من التاريخ، هذه السخرية التي تذكرنا بمفهوم الأدب الكرنفالي،\* الذي تحدث عنه باختين، حيث يجتمع المقدس والديني، ويتحول أيّ تعامل مع الحكاية تورطاً في لعبة قطباها العادي واللاعادي، أي مايشدُّنا إلى المتعة الغامضة والجادّة لخطاب شغوف، حيث النبرة العاشقة هي التي نجسُّ بها المتن الممتشطي بين العابر والالانهائي. أليست هي سخرية وجودنا بالضبط. من هنا يظهر فعل الكرامة في المتلقي عبر انفتاحها الدائم للقراءات التي تُسألُ ماهو مَنْسِيٌّ، أو ماينام في اللاوعي الجماعي، ويُبرزُ انتقال الديني

---

1- عبد الكبير الخطيبي - المرجع السابق ص: 170.

2- نفسه. 1972 م. \* - يراجع من أجل هذا المفهوم - ميخائيل باختين - شعرية دوستوفسكي - ترجمة د. جميل

نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة - دار توبقال - الدار البيضاء - المغرب - ط1 - 1986.

من سياجه الدوغماتي\* إلى حركية الذاكرة الشعبية، إلى الممارسة التي  
لم تتس البصمات البعيدة للمعتقدات القديمة، وهنا لابد من الالتفات إلى  
الرمزي الذي يؤلف التاريخي والأسطوري والواقعي والممكن والعادي  
والخارق.

---

\*-يراجع هذا المفهوم في: محمد أركون -الفكر الإسلامي 1993 ص:2.



## الفصل الرابع

### دراسة المرونة



## وصف المدونة :

إن الطروحات التي قدمناها فيما سبق تشكل قاعدة نظرية تبحث في "جينالوجيا" الكرامة، وتحولاتها داخل المتخيل الإنساني، أين تتصهر كل المستويات الثقافية والدينية في تحاورها المستمر، وتعبيراتها الرمزية عن علاقة القدسي بالديوي. أما الآن فإن هذه المرجعيات النظرية ستكون سندًا لنا في الإقتراب من مدونة مناقبية لها خصوصيتها وإطارها السوسيوي - تاريخي، لذلك ستكون الدراسة مُنصَّبةً على مستويين: مستوى خارجي يضع الكرامة في سياقها الحداثي، ومستوى داخلي يحاور الرموز والمضمون الثقافي.

## المستوى الخارجي:

في المستوى الخارجي نقوم بربط المدونة المناقبية بسياقها الحداثي، مبرزين أهم التجليات التي تجعل خطاب المناقب محيلاً على واقع تاريخي، لأن "الكرامات التي تزرع بها كتب المناقب تقدّم لنا مادة تاريخية "دسمة". على أن الاستفادة من هذه المادة أصبحت تستدعي تجاوز مستوى البحث عن المعلومات الإخبارية المباشرة المتضمنة في الكرامات إلى القيام بجردٍ استكشافي شامل للمؤلف المناقبي بهدف

الوصول إلى إعطاء صورة شاملة عن التاريخ الاجتماعي -الديني كما  
تعكسه تلك الكتب بما أنها إنتاج ثقافي..<sup>1</sup> ومن هنا يلزم الحذر في  
التعامل مع خطاب الكرامة، حتى لا تقع في الإسقاط الذي يطابق بين  
كتب المناقب والتاريخ. فرغم أن المناقب تلتقي مع التاريخ في القصد  
الأيديولوجي العام، إلا أنها تختلف عنه، من حيث الرؤية التي تتجسد  
عن طريقها. فهي تُشكّل مايسمّى تاريخ البطل الصوفي الذي يرتبط  
بواقعه، ولكن يرتبط في الوقت نفسه مع عالم الإمكان، فكان الحدث  
التاريخي يأخذ في خطاب المناقب بنيته الرمزية التي تحاول أن تُؤوّل  
الواقع لتعطيه إجابات يوطّرها اللاشعور الجماعي، الذي يتنازع القدسي  
والدنيوي. ممّا يجعل المناقب تتراوح بين التاريخي والأسطوري حيث  
"يتبيّن لنا أنّ قسماً منها يصحّ أن يعتمد عليه بوصفه وثيقة تاريخية، وهذا  
ما يقربها من التاريخ، وأن قسماً آخر منها هو أقرب إلى الأسطورة منه  
إلى التاريخ، وللأسطورة أيضاً دلالتها ووظائفها. وهذا القسط هو ما  
يعطي لهذه الكتب هويّتها وتميّزها، ويتمثل في الكرامات..<sup>2</sup> لكن هذا

---

1- محمد الشريف -مرجع سبق ذكره -ص75.

2- محمد مفتاح -دينامية النص -ص136.

الأسطوري لايفصل عن مرجعيته الواقعية، رغم طابعه الخارق والفوق  
طبيعي، إذ إنه "يُحتالُ في معالجته إلى أن يتلاءم مع العالم الواقعي  
بصنْع موازيات واقعية له...إذن، هناك دينامية بين العالم الواقعي والعالم  
الممكن، إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن... ويمكن  
الإنطلاق من معطيات العالم الممكن لتكييفها مع الواقع، و"تطبيعها" معه  
كما يوجد في الكرامات الخارقة".<sup>1</sup> هذا ما يؤكد أن الولي لم يكن يعيش  
عزلة تبعده عن مشاكل مجتمعه، ولكن كان يحاول، دائما، أن يقف إلى  
جانب البسطاء، ويدافع عن المظلومين، وينتصر لهم خاصة في المراحل  
التاريخية التي تعرف تراجعات إجتماعية وسياسية لأن المناقب تُمثل  
قطاعا من التصوف الذي يشكلُ أيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم.<sup>2</sup>  
ومن هنا يمكن النظر إلى المدونة المناقبية التي ندرسها، من خلال  
المواضيع التي تعالجها، والتي يصنفها محمد مفتاح إلى: "الخوف  
ومقاومته، التعصب، التعليمية، الإجتماعية والمعاش، التحكم في الكائنات

---

1- محمد مفتاح - مجهول البيان ص: 118

2- يمكن الرجوع في هذه الفكرة بتوسع إلى " التشكلات الإيديولوجية في الاسلام، الإجهاد  
والتاريخ " بن سالم حميش الرباط 1981 ص: 70



، السفريات.<sup>1</sup> ويمكن من خلال "بستان" ابن مريم أن نرصد هذه  
المواضيع:

### التعصب:

ويكون لأهل البلد إذ نجد في كتاب "ابن مريم" أن الشيخ  
"السنوسي" يطلب منه، في الرسالة التي خص بها الكتاب أن يعتني بأهل  
المنطقة فيقول: "وليكن اعتناؤك يا أخي بمن تأخر من الصالحين  
وخصوصا من أهل بلدك حولاً بالسكنى والدفن أكثر من اعتنائك بمن  
تقدم منهم."<sup>2</sup> وذلك لأسباب يوردها فيما بعد، وهي تتعلق خاصة باحترام  
الأولياء، واتباع طريقهم. وهناك سبب آخر مهم جداً هو إعادة الاعتبار  
للصالحين من أهل المغرب، فهذا العمل فيه تخلص "مما عليه أهل  
الزمن من القبح بمن عاصرهم من الصالحين أو عاصرهم من بعض  
ذريتهم والقراية إليهم وهذا خلق ذميم جداً وقد نال منه أهل المغرب  
خصوصا أهل بلادنا حظاً أوفر مما نال غيرهم."<sup>3</sup> ويمكن إدراج هذا

---

1 - محمد مفتاح دينامية النص ص: 137-140

2 - ابن مريم - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان - د.م.ج - الجزائر - 1986 - ص 7.

3 - نفسه

الإلحاح ضمن الصراع الذي كان موجودا بين المشرق والمغرب،  
وضرورة الإهتمام بعلماء المغرب. ونجد كثيرا من الكرامات في كتاب  
ابن مريم تؤكد على المحلية. فهو يتوقف مطولا عند علماء أولياء منطقة  
تلمسان، ذاكرًا زهدهم وكراماتهم.

### **الخوف ومقاومته:**

نلاحظ في مدونة ابن مريم هذا الانتصار لسلطة الولي والعالم،  
التي تواجه كل مصادر الخوف التي تواجه المجتمع، وتتمظهر في عدة  
أشكال، إذ نجد الخوف من الطبيعة والحيوانات المفترسة، والأمراض،  
والسراق والأشرار، والسلطة. وهناك كثير من المناقب تتوقف عند هذه  
المخاوف، لأن تاريخ الخارق هو تاريخ الخوف. ونجد نماذج كثيرة لذلك  
في المدونة، فالولي يواجه السراق، إذ نجد في ترجمة "الشريف  
الإدريسي" أن "السراق دخلوا روضته يسرقون فوجدوا السفرجل فرفعوا  
منه شواهي على ظهورهم وأرادوا الخروج فلم يجدوا طريقا وأفرغوا  
السفرجل وأتوا الباب فوجدوه مفتوحا.. وتكرر الفعل حتى أصبح الله

بخير الصباح وأتوا الشيخ وتابوا على يديه لأجل مارأوا.<sup>1</sup> وهناك كرامة مواجهة السلطة حيث يروي عن "أحمد بن صالح بن إبراهيم" أنه "تَفَّهُ السلطان أبو يعقوب المريني فلما كبَّله تكسَّرت القيود عنه."<sup>2</sup> وهنا يمكن الرجوع إلى عدَّة كرامات تعكس العلاقة المتوترة بين الأولياء والسلطة السياسية خاصة، حيث يتحدَّى الولي السلطان وينتصر عليه، والنماذج التي تدل على ذلك كثيرة في كتاب ابن مريم. كما نجد مواجهة الأعداء فحين هاجم السلطان أبو فارس تلمسان وحاصرها، وأطلق عليها الحجارة والسهام فأيقن الناس بالهلاك. فخرج عليه الشيخ الحسن بن مخلوف في جمع من الأولياء "فلما رأى أبو فارس في محلته أمرا عظيما ورأى الأولياء يعني أولياء تلمسان قادمين عرف فيهم الشيخ أبا مدين رضي الله عنه شئت التلثين من جيشه والشيخ سيدي الحسن شئت التلث وقد حكى بعضهم أنه رأى الشيخ سيدي الحسن في تلك الليلة وبيده سيف وهو صاعد نازل في مدارج البيت فلما رأى السلطان أبو فارس

---

1- نفسه ص: 26.

2- نفسه ص: 3.

ذلك تاب إلى الله ورجع عما عزم عليه.<sup>1</sup> ولا ريب أن هذه الساطة  
الرمزية التي يمتلكها الولي تجعله حامي حمى المدينة. فكل مدينة  
أولياءها الذين يحمونها، وما زال هذا الاعتقاد سائدا. إذ يرى الكثير من  
الناس أن مدينة تلمسان محمية بوليها أبي مدين. ومن المظاهر الأخرى  
لقدره الولي، نجد شفاء الأمراض. فهذا "سيدي عبد الرحمن بن تومرت  
رحمه الله تعالى ورضي عنه قال خرجت لي أكلة في الخد و طال أمرها  
وصارت تتزايد وأيست من البرء فلقيت الشيخ سيدي الحسن يوم الجمعة  
وهو راكب على حمار طالعا إلى بيته من صلاة الجمعة بأجاديير  
فتعرضت له وسلمت عليه ثم شكوت له ذلك الأمر الذي خرج في خدي  
فنظر فيه الشيخ فرأى أمرا عظيما مهلكا فقال لي أبسط كفك فبسطته  
فبصق فيه ثم قال لي ضع ذلك على تلك الأكلة ثم ذهب سائرا..  
فوضعت ذلك البصاق عليها فدخلها البرء على الفور.<sup>2</sup> ونجد مواجهات

---

1- نفسه ص: 80

2- نفسه ص: 80

أخرى لحيوانات خطيرة كالثعبان<sup>1</sup>، وترويض الأسد<sup>2</sup> وكرامة تجاوز  
خطر الوادي الحامل<sup>3</sup>.

وما يمكن أن نستخلصه من هذه النماذج التي نسجتها المخيلة  
الشعبية، وأعطتها أبعاداً خارقة هو هذه السلطة التي يتمتع بها الولي في  
المجتمع حيث يمثل الدرع الواقي من كل أنواع المخاوف. ولاشك أن  
هذه الكرامات تجسد الوعي الممكن للفئات المغلوبة التي لاتجد القدرة  
على دفع الخطر في واقعها، فتلجأ الى دفعه بالقوى الروحية للولي.  
والفترة التاريخية التي ازدهرت فيها كتب المناقب في المغرب العربي  
تثبت ذلك إذ "إن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد الارتباط  
بالأزمات الاجتماعية والمذهبية وبالانتكاسات العسكرية والسياسية."<sup>4</sup>

فابن مريم يعود بنا إلى مراحل اضطرابات حيث نجد حصار  
تلمسان، ومواجهة النصاري، ونجد الحروب والأوبئة والفقر والجوع.

---

1- نفسه ص: 84

2- نفسه ص 111

3- نفسه ص 134

4- محمد الشريف- المرجع السابق. ص 57

ومواجهة هذه المخاوف روحيا وسحريا عن طريق الكرامة تشكل عاملا نفسيا لتجاوز حالة الخوف. وهذا يتشابه مع فعل الأسطورة قديما، مما يجعل الإجابة تكون نفسها، وهناك فقط إنزيحات تحدث في المخيال.

### التعليمية:

نجد في مدونة ابن مريم، كما في مدونات أخرى، كرامات يمكن ربطها بالعلم والتعليم. نجد فيها مواقف للولي تثبت قدرته على حل المسائل العويصة، وبديته الحاضرة، مما يجعل علمه لَدُنِّيًّا، مقدّوما في قلبه كالنور. فنرى، مثلا، أحمد بن زكري، في صباه، يتعلم الحياكة فيدخل يوما على مجلس علم، فيجيب عن مسألة عويصة لم يستطع الإجابة عنها طلبة العلم<sup>1</sup> ونجد أيضا المناظرات التي تحصل بين الصوفي وعلماء آخرين، خاصة الفقهاء. وكيف أن الصوفي عندما يسخر منه عالم ويدعو عليه تصل الدعوى. ونجد المواجهة الناجحة للمقالب العلمية التي يحاول الفقهاء أن يوقعوه فيها فيتجاوزها بنجاح مثل ما حدث لابن زكري، ونجد وقوف التلاميذ على قبر الولي فيساعدهم في حل المسائل التي تعرض لهم، إذ يتكلم معهم ويحل مسائلهم. وقد يزور الولي مريده ويأمره بالذهاب للقراءة على شيخ بعينه. أو الكرامة التي تظهر عظمة شأن الولي مع مريده كما نجدها في كرامة أبي مدين

---

1- ابن مريم -الصدر السابق- ص: 39

مع شيخه. كما تظهر أشكال أخرى لحضور الكرامة في هذا المجال. لكن ما نلاحظه هو أن هذه الكرامات تحاول أن تضيف على الولي طابع المعرفة الشاملة لكل علم، وجمعه أيضا بين العلم الدنيوي والدني، مما يجعله دائما في صدام مع الفقهاء المتزمتين، إذ إن الصراع كان موجودا دائما بين الفقه والتصوف، أو بين نمطين من المعرفة: معرفة ظاهرية ومعرفة باطنية.

### **الحياة الاجتماعية والمعاش:**

اهتم كتاب ابن مريم بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية، إذ نجد كثيرا من الكرامات تبرز مساهمة الولي في الحياة اليومية لمجتمعه. فهذا أحمد بن الحسن يتجول يوم الخميس في سوق ندرومة يملأ إبريقا بالماء في زمن الحر ويدور على الناس يسقيهم الماء إلى أن يفترقوا.<sup>1</sup> كما كان الولي يشتغل بمهن كثيرة فهو حياك وخياط، وهو يوزع الحلوى على الصغار، ويحل المشاكل التي تعترض الناس. فهذه إحدى مناقب الشيخ أبي مدين في "مسألة تلميذه الذي غاظته زوجته بالليل فنوى فراقها فأصبح بمجلس الشيخ فقال له الشيخ أمسك عليك زوجك وأتق الله فقال للشيخ والله ما حدثت بها أحدا فقال في حين دخلت المسجد رأيت هذه الآية مكتوبة في برنسك فعلمت نيتك."<sup>2</sup> وما يرويه عن علي بن

---

1- نفسه ص (132)

2- نفسه ص (112)

يحيى السلكسيني حيث يقول: "كان رضي الله عنه إماما بمسجد أجادير يدرس فيه العلم إلى الضحى الأعلى ويخرج ويذهب لعرصته بوادي الصفصيف يخدمها بالفاس ويذهب معه الطلبة.. فإذا وصل لعرصته ينزل عن دابته ويفرغ الزبل ويزيل البردعة عن دابته ويربطها بيده ولا يقدر أحد يربطها عند يأخذ الفاس يخدم به.<sup>1</sup> وهذه المنقبة تبرز أن الولي لم يكن اتكاليا، عاطلا يعتمد في حياته على الغير. فهو يحصل على قوته بعرق جبينه مما يدل على تقديس العمل. كما نجد في مناقب أخرى الحرص على الأمانة في التعامل، فهذا الشيخ المديوني يروى عنه "أن رجلا يخدمه وعند الشيخ عرصة فيها التين والعنب فبعث الشيخ ذلك الرجل يأتيه بالتين والعنب وأمره أن يأكل شيئا قليلا فيأكل ذلك القدر الذي حده له الشيخ إلى ذات يوم زاد على القدر المحدود له ثم انتفخ بطنه وأشرف من ذلك على الهلاك فقال لزوجته اذهبي إلى الشيخ واطلبيه أن يسمح لي فأتت إلى الشيخ فامتنع وقال لها خليه حتى يتوب فإني أوصيته وخالف أمري ثم عفا عنه وقام من حينه ليس به داء"<sup>2</sup> كما نجد كرامة رد السارق.<sup>3</sup> ونجد تلك التي تظهر الولي في علاقاته الإجتماعية التي تتصف بحسن المعاملة، حتى أنه يروى أنه إذا بلغ الغيظ

---

1- نفسه ص: 145

2- نفسه - ص 306 - 307.

3- نفسه - ص 269-270.



بأحدهم مبلغه يقول: "لو كنت في منزلة سيدي إبراهيم التازي ما صبرت لهذا لما كان يتحمّله من إذاية الناس والصبر على المكاره واصطناع المعروف للخلق والمداراة لهم".<sup>1</sup>

### **التحكّم في الكائنات:**

لاشك أن قدرة الصوفي تتجلى أكثر في تعامله مع عالمي الحيوانات والجن. وهنا وجدنا أن الولي يسيطر على الحيوانات ويكلّمها ويفهم لغاتها ويأمرها فتأتمر، وهذا من الخوارق. وأهم الحيوانات التي ترد في الكتاب: الأسد الذي يروضه الولي ويتحكّم فيه، فمما يروى عن الشيخ أبي مدين شعيب أنه مرّ " في بعض بلاد المغرب فرأى أسدا افترس حمارا وهو يأكله وصاحبه جالس بالبعد على غاية الحاجة والفاقة فجاء أبو مدين وأخذ بناصية الأسد فقال له الشيخ أمسك الأسد واذهب به استعمله في الخدمة في موضع حمارك فقال له ياسيدي أخاف منه فقال له لاتخف لا يستطيع أن يؤذيك فمر الرجل بالأسد يقوده والناس ينظرون إليه فلما كان آخر النهار جاء الرجل ومعه الأسد للشيخ وقال ياسيدي هذا الأسد يتبعني أينما ذهبت وأنا

شديد الخوف منه لاطاقة لي بعشرته فقال الشيخ للأسد اذهب ولا تعُدْ ومتى أنيتم بني آدم سلطتهم عليكم<sup>1</sup> "فهنا تظهر سيطرة الصوفي على الأسد الذي كان يشكل مصدر خطر على الأهالي، والخوف هو الذي دفع الى نسج هذه الكرامة. ويروى أيضا أن الشيخ الحسن بن مخلوف "كان يتوضأ في صحراء يوما فإذا بأسد عظيم قد أقبل فبرك على سباطه فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد فقال له تبارك الله أحسن الخالقين ثلاثا فأطرق الأسد برأسه على الأرض كالمستحي ثم قام ومضى".<sup>2</sup> وللشيخ دائما حادثة أخرى مع كلب، إذ يقول بعد عودته إلى قريته المهجورة "خرجت إليها وجلست معتبرا في آثارها كيف أخذها الخراب واستولى على أهلها الجلاء وإذا بكلب أقبل وجلس بالقرب مني وحاله في انكسار خاطر وتغير الظاهر كحالي فقلت في نفسي هل تعود هذه القرية عامرة أم لا فرفع الكلب رأسه وقال بلسان فصيح إلى يوم يبعثون".<sup>3</sup> وهناك قصة الشيخ يحيى بن محمد المديوني مع طائر الحداة

---

1- نفسه ص: 111-112

2- نفسه ص: 74

3- نفسه ص: 75

الذي سرق القديد "فقال له تم تقف حتى ترمي القديد ووقف في الهواء ولم يقدر على الطيران ووقع في الأرض ولم يقدر على الطيران حتى مات."<sup>1</sup> والشيخ ابن مخلوف كان له روض يحرسه ثعبان عظيم فإذا دخل سارق خرج عليه أما إذا دخل أهل الشيخ فيختفي<sup>2</sup>. كما نجد حيوانات أخرى يتعامل معها الصوفي، وهي التي كانت معروفة في البيئة المحلية. كما نصادف بعض المخلوقات الغريبة كالدابة التي يركبها الولي ويذهب إلى الحج، والتي تشبه البراق التي ركب عليها الرسول صلى الله عليه وسلم في قصة الإسراء والمعراج. وتظهر لنا بعض الكرامات تحكم الولي في عالم الجن التي تأتيه في هيئاتها أو تمثلات أخرى. إذ يروى أن أحمد بن عيسى الورنيدي كان يقرئ الجان المؤمن<sup>3</sup>. ويروى ذلك أيضا عن إبراهيم المصمودي<sup>4</sup> و"المهم أن كل هذه الحيوانات والمخلوقات هي جنود مجندة في خدمة الصوفي كما كانت

---

1- نفسه ص 306.

2- نفسه ص: 84.

3- نفسه ص: 24.

4- نفسه ص: 165.

جنودا مجندة في خدمة الأنبياء والرسل.<sup>1</sup> ولهذه المخلوقات حضورها المتميز في الذاكرة الجماعية كمصدر للخوف أو للأنس، كما أنها تمثل عالما مفارقا لعالم الإنسان، ملغزا وغامضا. والتواصل معها وجعلها تتكلم وتقوم بما لم تُهيء له فطريا، دليل على أن الولي له قدرات خارقة. ويمكن قراءة تلك العلاقة في مستواها الرمزي وأبعادها الأنثروبولوجية.

### السفریات:

إن مايميز الولي، أيضا، هي هذه القدرة على اختراق قانوني الزمان والمكان. فهو رحال يخوض غمار الأرض، وعادة يربط رحيله بأمكنة مخيفة كالمزارات والرباطات والكهوف والمغارات. أو كل مايسمى بالجغرافيا الباطنية. كما نصادف ما يعرف بـ"طي الأرض والغيبة". وقد يحدث للولي في ذلك أشياء كالمشي على الماء والطيران في الهواء. فعن اختراق الزمان نجد، مثلا، ما يروى عن أحمد بن الحسن الغماري من كونه نام مدة طويلة في مسجد دون أن ينتبه إليه أحد.<sup>2</sup> ويروى أنه كان من أصحاب طي الأرض والطيران في الهواء قال

---

1- محمد مفتاح -دينامية النص- ص: 140

2- ابن مريم ص: 33

سيدي بويدير وكنا نأوي بالليل إلى ذلك المسجد وقدمت قرب يوم  
التَّروِيَةِ فقال لي سيدي محمد وسيدي أحمد اذهب معنا على بركة الله  
لنحج قال فذهبت معهما فصرنا نظير ساعة وتطوى لنا الأرض ساعة  
وإذا جئنا إلى بحر يلتقي طرفاه فنجتازه بقدم واحدة وقد جزنا على مصر  
بالليل ونحن في الهواء وهي تحتنا مملوءة بالمصاييح فقضينا الحج  
ورجعنا إلى تلمسان.<sup>1</sup> نلاحظ هنا كيف أن الولي يسافر ويطير، ويصل  
إلى أماكن بعيدة جدا في لمح البصر. وهنا لاشك أن التداخل واضح بين  
عالم الحلم وهذه الحالات. ويواصل الراوي "وكان في بعض الأيام  
يأتيني بجراح في جسده فأسأله عن ذلك فيقول لي حضرت أمس مع  
سيدي محمد وسيدي أحمد غزوة وقعت بين الأندلس والنصارى.<sup>2</sup> كما أن  
"بعض الأولياء يحجبون كل سنة ويذهبون حيث شاءوا ولا يشاهد  
الناس لهم غيبة ولو يوما واحدا لأنهم إذا ذهبوا تركوا بديلا على  
صورتهم ويشبههم في جميع أحوالهم فلا يتفطن أحد بسبب ذلك

---

1- نفسه ص: 35

2- نفسه

لغيبتهم".<sup>1</sup> وتتجلى في هذه السفريات قدرة الصوفي، الذي يستعيد نموذج النبي والساحر، لأن هذه السفريات والإختراقات تجسد أحلاما قديمة حلمها الإنسان، ويمكن أن نجد لها دلالات كثيرة في عالمي الأحلام والرموز، وهنا تكمن قيمتها الأنثروبولوجية، حيث تعكس البنيات اللاشعورية للمجتمع الذي أبدعها، وللإنسان الذي واكبته في كل مراحل تطوره أحلام الطيران. والتحليل النفسي ثري في هذا الجانب، لكننا في هذا المستوى نحاول فقط أن نصف المدونة.

#### خاتمة:

ما نخلص إليه بعد عرضنا للمواضيع التي تناولتها المدونة المناقبية، هو أن الكرامات تحيلنا على واقع تاريخي وإجتماعي وثقافي متشعب، يتميز بالتأزم، وبسيطرة العالم الروحي، الذي يفسر الظواهر، دائما، بالعودة إلى الخارق والمتعالي. كما نلاحظ أيضا أن الكرامات، في جزء هام منها تعطي إجابات ذات طابع رمزي تأويلي لواقع معطى، تنتجها ذاكرة جماعية استسلامية لاتغير واقعها، ولكن تهرب إلى

عالم الأولياء والبركة لتنتصر على الفقر والجوع والظلم، والخوف من عناصر الطبيعة التي تهددها دائما. كما أن هذه الإجابات لا تختلف عما نجده في الأساطير القديمة، وفي سيرة الأنبياء. وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه في الفصول السابقة، من كون الكرامة محاكاة للأسطورة والمعجزة، والولي مكرر لنمط الساحر والنبى. ونلاحظ أيضا ذلك التجاور الأليف بين الواقع والعالم الخارق، بحيث أن أحدهما يحيل على الآخر دون حواجز. ولا شك أننا عندما نحاول أن نربط هذه الكرامات والخوارق بمستوى أعمق من التحليل، أين نربطها بالأحلام والرموز، يمكن لنا أن نجد مفاتيح كثيرة تحيلنا على العالم المكبوت للذات الفردية والجماعية التي تعبر عنها الكرامات. وما يهمنا، نحن، في هذا المستوى، هو أن المناقب قدمت صورة صادقة عن المجتمع وأنظمته المعرفية، وأنماط إنتاجه للرموز، لم تقدمها، ربما كتب التاريخ. وهذا ما يعطيها الأهمية الكبيرة لأنها تجمع بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية، وبين الرسمي والشعبي، التاريخي والأسطوري.

## المستوى الداخلي:

مثلاً تحليل المناقب على مستوى خارجي يرتبط بسياقات حديثة ومعطيات إجتماعية وثقافية، تحليل أيضاً على بنية داخلية تجعل منها جنساً خاصاً قائماً بنفسه يندرج ضمن الكتابة الصوفية التي نجد فيها أنواعاً كثيرة. هذا الجنس يسمى: الطبقات الصوفية أو المناقب.

وهنا لابد أن نوضح أن جنس المناقب يطلق على كل ترجمة لصوفي أو عالم، وتدخل الكرامات تحت هذا الجنس. والتراجم سواء كانت عامة أو صوفية تذكر الأشياء التالية:

- 1<sup>أ</sup>- نسب الشخص المترجم له.
- 2- تاريخ ومكان ازدياده.
- 3- شيوخه.
- 4- أسفاره .
- 5- منتخبات ونتف من كلامه. شعر أو نثر، وأحياناً شعر ونثر معاً. في الكتب التي تترجم للمتصوفة، تحل الكرامات محل المنتخبات الشعرية والنثرية.
- 6- شهادة معاصري المترجم له على سلوكه وإنتاجه.



وهذه الأشياء لانجدها كلها إلا حين تكون الترجمة كاملة. لأننا أحيانا نصادف تراجم لا تتجاوز السطر. وبذلك تظهر الكرامة كجزء من كل.

نلاحظ أيضا أن المناقب تشترك مع التاريخ في اعتمادها على السند وتمحيصه، والحكي عن الماضي، إذ "كلا منهما يستعمل، غالباً، اللفظ الخاص بسرد التاريخ وحكايته وهو الفعل الماضي المجرد من العلامات الدالة على المتكلم، وكان خطابه يسرد نفسه بنفسه."<sup>2</sup> إلا أن للمناقب إستراتيجية توجه الخطاب بمهارة إقناعية تستند إلى القرآن والحديث وأقوال وأفعال السلف، وإدخال السند بصوت المؤلف الذي يضيف حقيقة أكبر على الحكاية. وأهم ما يميزها عن الخطابات الأدبية الأخرى الإستشهاد بالشعر وإيراد الحكايات وذكر الأمثال والأخبار، والحديث النبوي الشريف وتنوع الإستدلال. فنلاحظ أن "جنس المناقب، إذن، يشترك مع الأنواع السردية الأخرى في خصائص بنيوية، ولكنه قد

---

1- عبد الفتاح كيليطو - الحكاية والتأويل ص 76.

2- محمد مفتاح المرجع السابق ص: 132

يختلف معها في الوظائف المراد إنجازها.<sup>1</sup> وهي تصنف إلى عدة أنماط بحسب انزياحها عن الواقع:\*

**النمط الأول:** "وهو الذي يعبر عن الواقع بكل وضوح، بل يكاد القارئ العادي لا يلاحظ فيه انحرافا عن الواقع".<sup>2</sup> وهنا نجد أمثلة كثيرة في مدونة ابن مريم خاصة في ترجمته لبعض الفقهاء والعلماء الذين يذكر حياتهم دون الإشارة إلى الخوارق. مثل ابن زاغو المغراوي وغيره من الذين يلتزم بترجمة حياتهم حرفيا دون إضافة.

**النمط الثاني:** وهو النمط الذي يسمح بقراءتين: قراءة عادية للترجمة، وقراءة تأويلية لإحتمالاتها الباطنية.

**النمط الثالث:** وفيه نصادف إنزياحا كبيرا عن الواقع العادي، ويدرج تحت هذا النمط كل ما يخرق القوانين الطبيعية. وبما أن التراجم كانت ذات أصل شفوي، فقد حملت خصائص الخطاب الشفوي رغم ظهورها في لغة فصيحة، كثيرا ما نجدها تميل إلى الدارجة في المدونة. وتبرز

---

1- محمد مفتاح- مجهول البيان- ص: 119

\* - أخذنا هنا التقسيم الذي استعمله محمد مفتاح في مجهول البيان.

2- نفسه-ص- نفسها.

البنية الشفاهية مرتكزة على خصائص محددة يمكن تناولها بالتحليل. وهنا لابد من التركيز على فعل المحاكاة لأنماط سابقة، وعلى اشتراك الكرامة معها في خاصية الشفاهية كالأسطورة والمعجزة (أو الحديث عموماً). وأول ظاهرة تميز الفكر الشفاهي هو كونه قائماً على الصيغ، وتعد الصيغة مجموعة من الكلمات مستخدمة، بانتظام تحت الشروط الوزنية نفسها لتعبر عن فكرة جوهرية بعينها. "وهذا ما نلاحظه في الكرامات التي تتميز بصياغة متشابهة تؤكد فكرة أساسية هي بطولية الولي، وتظهر أيضاً أنه "في الثقافة الشفاهية، ينبغي للمعرفة أن تُكرَّر باستمرار، بمجرد أن تُكتسب وإلا فُقدت: وأنماط الفكر الثابتة والقائمة على الصيغ كانت جوهرية من أجل الحكمة".<sup>2</sup>

ويظهر الطابع الشفاهي للكرامة في تركيزها على الحضور الصوتي مقابل الحضور البصري، لأنها تدوِّلت في وسط اجتماعي ثم كتبها المؤلف بعد ذلك. كما تتصف بعطف الجمل بدلاً من تداخلها،

---

1- والترج أونج - الشفاهية والكتابة - ت. د. حسن البنا عز الدين - سلسلة عالم المعرفة -

الكويت عدد 182 - 1994 - ص (80).

2- نفسه ص 78.

والأسلوب التجميعي في مقابل التحليلي، والقرب من عالم الحياة الإنسانية، والميل إلى المشاركة الوجدانية في مقابل الحياد الموضوعي.\*

إذ إن المتلقي منخرط، بالضرورة، في الكرامة لأنه مؤمن بها، وأفق انتظاره متوافق مع عوالمها. ولانستبعد هنا أيضا البعد التلقيني، حيث يبرز أثر المظهر الصوتي في نفسية المتلقي. فللصوت علاقة عميقة بدواخل الإنسان مقارنة مع الحواس الأخرى. كما يرتبط الصوت بالقداسة لأنه موجه إلى جماعة يهدف إلى توحيدها عبر السماع. وهنا تجدر الإشارة إلى قدسية الصوت في التلقين الديني، ونحن نعرف المظاهر الطقسية التعبدية التي تصاحب عادة ذكر الكرامات والمناقب.

و"الذاكرة الشفاهية تعمل بفعالية عندما يتصل الأمر بشخصيات ثقيلة" أي بأشخاص أعمالهم بارزة لاتنسى، ومعروفة للجميع. وهكذا يولد الإقتصاد في الجهد العقلي الذي هو من طبيعة الذاكرة الشفاهية شخصيات غير مألوفة، أي شخصيات بطولية.<sup>1</sup> وهي تقوم بذلك لكي تنظم الخبرة في شكل ما من الأشكال القابلة للتذكر الدائم... ولكي

---

\*- للتوسع أكثر في هذه النقاط يراجع المرجع السابق (ص 97 إلى 126).

1- والتر. ج. أونج ص 145

تضمن الشخصيات البطولية أهميتها وقابليتها للذكر فإنها تميل إلى أن تكون شخصيات نمطية.<sup>1</sup> وتداول الكرامات في الوسط الشعبي يعطيها هذا التوحد بين الكلمة وتأثيرها. وهنا نرجع أيضا إلى قوة الكلمة في السحر، فالكلمة المنطوقة ليست هي الكلمة المكتوبة لأنها تحمل النفس *Le Souffle* \* أي ذلك البعد الداخلي المرتبط بإيقاع الذات المنسجمة بالضرورة مع إيقاع الكون، حيث تتجاوز القدرة الذات إلى الكون، وهذه أهم خصائص الثقافات الشفاهية. حيث لا يوجد انفصال بين الإنسان والعالم، وهنا قيمة الشفاهية. ومن هنا تطلبت صياغة الكرامة ظهورها بوسائل:

---

1- المرجع السابق.

\*- للتوسع أكثر في هذه النقطة يراجع: Jaques Derrida- *Laparole Soufflée* -dans: *L'écriture et la différence* -Seuil paris 1967

1- السند:

فيه تظهر محاكاة الكرامة للحديث النبوي، من حيث البنية السردية، وتقاليد الحكى، لكن الكرامة لا تلتزم بتلك الصرامة التي نجدها في تمحيص وتدقيق سند الحديث. إذ أن تسرُّب الثقافة الشعبية المسكونة بالخارق فتح المجال للروايات المُختلقة. والسند يعني الرواة الثقات الذين بلغوا المتن. من هنا نلاحظ اشتراك الكرامة مع الحديث في طبيعتهما، ففي الحديث نجد "شخصاً يملك معرفة (الرسول) يعلم شخصاً آخر يريد أن يعرف أو بحاجة لأن يعرف. هذا الشخص ينقل ما تعلم إلى شخص آخر، وهكذا إلى أن يثبت النص في أحد الصِّحاح.<sup>1</sup> وكذلك الكرامة، فهناك وليٌّ وأتباع يريدون معرفة أحوال شيخهم فينقلون أفعاله وأقواله. ولاننسى هنا أن السنة (الحديث) أنواع إذ هناك القولية والفعلية والتقريرية.

والولي عادة لا يروي الكرامة، إذ كان هناك حرص على عدم البوح بما يحصل له من كرامات وتوصية من يشاهدها بالكتمان. " فعلى الرغم من امتلاك الولي لخاصية الكلام فإنه يهاب الكلام أحياناً، أو على

---

1- كيليطو- الحكاية والتأويل - ص: 27

الأصح يهاب السرد. فهو يحرم على نفسه رواية ما يحصل له من كرامات، حفظا للسّرّ وصوّناً لنفسه من العُجب والإفتتان. بل إنه يحرم السرد على غيره فيطالب ممن يشاهدون كرامته أن يستروه وألا يُفشوا السّرّ وأن يصونوه إلى أن يموت، فهو لا يود أن يصير محلاً للسرد إلا عندما يتحول إلى جثة هامة. وقد يعلّل تحريمه للسرد بكونه يخشى من افتضاح أمره ومن مضايقات قد تصل إلى "القتل".<sup>1</sup> ويكون الذين يروون غالباً كرامات الصوفي من محيطه القريب كزوجته وأولاده وأصهاره وأتباعه. كما أن المؤلف يختفي غالباً عند رواية الكرامة، فتجده يقول: أخبرني غير واحد، قالوا، حدثوا عنهم، روي... وذلك لأسباب كثيرة منها ربما إخلاء ساحته من تحمل مسؤولية ما يرويّه، لأن الكرامة تحمل في طياتها خوارق، ونقداً للسلطة السياسية والفقهية.

إن الكرامة نص شفاهي، بلا عنوان، ولا مؤلف، يمحو كل هوية سابقة، وحدها المواضيع تقول هوية النص، والولي هنا يتحول إلى محور لحركية السرد. إنه الذي يروي عنه، ويتعدد الرواة مما يفتح

الكرامة للزيادات والإضافات حسب الضرورات والظروف التي تصاحب روايتها. وننتبه هنا إلى أن الذين كانوا يروون عن الولي، كانوا قريبين منه، يمتازون بموقع خاص، ومرتبة تعطيهم سلطة ما لرواية هذا الخطاب. وهذا مرتبط بطقوسية معينة تتجسد في أماكن يعرف من أن فئات معينة تخدم الولي أو المكان المقدس كالضريح أو الزاوية. هذه المكانة التي تؤكد امتيازاً قائماً على تقديس الفعل الديني والسلطة التي تعطي له البعد الطقسي.

وفيما يتعلق بالتمظهرات السردية في الكرامة، يمكن أن نشير إلى طبيعة السرد والساردين. حيث نجد مجموعة من الصيغ يمكن أن توطر خطاب الكرامة، وهي كمايلي:

« راوي ينقل عن آخرين ماحدث للولي.

« راوي ينقل ماقاله الولي.

« راوي يكون طرفاً في السرد ويروي ماحدث له مع الولي.

« حالة الولي الذي يروي ماحدث له.

ويمكن أن نلاحظ في النماذج التي أوردناها سابقاً ماقلناه هنا.

ولناخذ أمثلة عن ذلك:



"ويروي عنه أنه من أصحاب طي الأرض..."<sup>1</sup>

"وله مكاشفات كثيرة وكرامات منها ما ذكره السنوسي وأخوه

سيدي علي قالاً..."<sup>2</sup>

"ذكر له أن أباه وأجداده أهل صلاح وولاية وأن سيدي سعيد

منهم..."<sup>3</sup>

والسرد الغالب في الكرامات هو السرد التابع Narration Ulérieure

أي "السرد الذي يقوم فيه الراوي بذكر أحداث حصلت قبل زمن السرد

بأن يروي أحداثاً ماضية بعد وقوعها..."<sup>4</sup>

## 2- الرؤيا والرؤية:

إن الولي يسلك في كراماته مسلك الأحلام، سواء كانت في المنام

أو في اليقظة. وهو يميز بين الحلم والرؤيا. فالرؤيا من الله والحلم من

الشیطان، وعادة تكون الرؤيا حسنة، مبشرة عكس الحلم. وهو يربطها

---

1- ابن مريم ص: 34

2- نفسه ص: 74

3- نفسه ص: 83

4- سمير المرزوقي - جميل شاكر - مدخل إلى نظرية القصة - د.م. ج الجزائر - الدار السنوسية

للنشر - بدون تاريخ ص: 151.



بالنبوة، وهنا مكن المحاكاة، لأن الرؤيا الصادقة أحد درجات النبوة. وهي "طريقة معرفة وواسطة اتصال بالغيب، وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى".<sup>1</sup> لكنها في التحليل النفسي والأنثروبولوجي تظهر معطيات أخرى مرتبطة بمعيش الولي ومحيطه. والكرامة تشترك مع الحلم في أشياء من بينها: إلغاء مقولتي الزمان والمكان، وعدم الخضوع للمنطق. وكلاهما لغة رمزية. وهي "لغة تتعبر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيوشة في العالم الخارجي أو أحداثا من أحداث هذا العالم".<sup>2</sup> كما يتشابهان من حيث الهدف والوظيفة "وكل منهما يفصح عن أليات لاواعية تحمي الذات، ويكشف اللاوعي ومشكلات الشخصية وطبقاتها التحتية وهمومها المستقبلية وإسقاطاتها؛ ويطل على مخزن التجارب البشرية الأولى أو الأنماط الأساسية في اللاوعي الجماعي".<sup>3</sup> كما أنهما يشغلان بالآليات

---

1- علي زيعور -الكرامة والأسطورة والحلم ص: 348-349

2- إريك فروم -اللغة المنسية ترجمة: حسن قبسي م.ث. ع /بيروت -الدار البيضاء لبنان (المغرب ط 1992 ص: 17)

3- علي زيعور المرجع نفسه ص: 27

نفسها، فإذا كان الحلم بتعبير فرويد "بديلا لشيء يجهله الحالم".<sup>1</sup> فإن  
"مهمة التأويل الأحلام هي اكتشاف هذا اللاشعور".<sup>2</sup> هنا تختلف الكرامة  
اختلافا طفيفا عن الحلم، فالولي في أحيان كثيرة يكون واعيا بما يحدث  
له، وما يقول. لكن مهمة التأويل تعبّر المقول إلى الكامن، وتكشف  
النشابه. كما أن كل حلم تُنبّهه رغبة تصبو لأن تتحقق. لكن ما يجعل  
الحلم يظهر أحيانا غامضا أو غير مفهوم، و(الكرامة أيضا) هو آليت  
رقابة الحلم التي "تفرض على الفكرة الحقيقية تخفيفا وتحويرا وتلميحاً".<sup>3</sup>  
وهنا يكون عمل الحلم في تلك الفجوة القائمة بين عناصر الأحلام  
وركانزها التي تتمثل في "علاقة الجزء بالكل، المقاربة أو التلميح،  
العلاقة الرمزية، التمثيل اللفظي التشكيلي".<sup>4</sup> وعمل الحلم والكرامة يتم  
بعمليات تسمى التكتيف والإزاحة (الإبدال) والصياغة الثانوية. أما

---

1- فرويد - نظرية الأحلام - ترجمة جورج طرايشي - دار الطليعة - بيروت - لبنان ط1 -

1980 - 45.

2- نفسه ص: 46.

3- فرويد - نفسه - 79.

4- نفسه ص: 118.

"التكثيف" فيعني "أن الحلم الظاهر أقصر بكثير من الحلم الباطن".<sup>1</sup> ويتم

التكثيف بواحدة من الطرق الثلاثة:

1- إما أن تحذف بعض العناصر الكامنة برمتها.

2- وإما أن لا تبدو في الحلم الظاهر إلا نصف من بعض

المجموعات التي يتألف منها الحلم الكامن.

3- وإما أن تظهر العناصر الكامنة ذات السمات المشتركة مع

بعضها بعضاً في الحلم الظاهر.<sup>2</sup>

أما الإزاحة (الإبدال) فهي تعني "أن أحد عناصر الحلم الباطن،

وربما أحد أهم عناصره، يتعبّر عنه في الحلم الظاهر بعنصر غامض قد

يبدو لنا عادة بلا أهمية على الإطلاق".<sup>3</sup>

---

1- إريك فروم - المرجع السابق - ص: 68

\* - نشير إلى أن فرويد يقسم الحلم إلى حلم كامن (باطن) وحلم ظاهر. يقول: "سنطلق اسم المضمون الظاهر للحلم على ما يرويه لنا الحالم، واسم أفكار الحلم الكامنة على الخبيء المستتر" نفسه ص: 54

2- فرويد نفسه - ص: 119

3- إريك فروم نفسه - ص: 68

وأما الصياغة الثانوية فهي تدل على "الجزء المخصوص من عمل  
الحلم الذي يستكمل عملية التقنيع والتكر".<sup>1</sup>

وبهذا نلاحظ كيف يتأكد اشتراك الكرامة مع الحلم في وظائفهما  
وأهدافهما باعتبارهما لغة رمزية تحيل على غنى نفسي، وعلى لاشعور  
مسكون بالرغبات التي تريد التحقق. ونجد أيضا أن طريقة تحليل  
الأحلام تناسب تحليل الكرامات مما يجعل التساؤل واردا: هل الكرامات  
هي مجرد أحلام تحمل أبعادا غامضة لتجارب الولي ومجتمعه؟

والصوفي قد يقول كراماته في حالات معينة كالإحتضار، أو  
العطش أو الجوع، أو تشوش الحواس.. مما يغرقها في الخارق الذي  
يثير تعجب الصوفي والسامع. وهي بهذا تمثل نماذج يبدعها الولي  
ليوصل خطابه ويعطيه سلطة تمكنه من الإنتشار داخل مجتمع له  
استعداد لتقبل الخارق "فتعاون الخارق للعادة والممكن لبناء حكايات  
تهدف إلى الأمثلة لمقاومة صعوبات حياة مليئة بالخوف".<sup>2</sup> وهذا ما

---

1- نفسه ص: 68

\*- يراجع بهذا الصدد علي زيعور -الكرامة والأسطورة والحلم- ص: 245 وما بعدها

2- ممد مفتاح -دينامية النص- 141

يجعل اللغة الكرامة بنياتها الرمزية، حيث يكون الفضاء الزمني والمكاني والكائنات التي تتحرك داخل هذين الفضائين ذات دلالات أسطورية، ولاشك أن الكرامات التي استشهدنا بها قبل قليل تعكس هذا.

### خلاصة :

نخلص بعد هذا التحليل إلى أن الكرامة الصوفية (المنافب) تشكل جنسا أدبيا يقوم على خصائص نوعية، ويتصف ببنية داخلية (سردية) تجعله يشكل نتاجا ثقافيا ذا خصوصية أنثروبولوجية. ومدونة ابن مريم التي حللنا في ضوئها بعض الفرضيات تنتمي إلى هذا الجنس المناقبي، الذي يندرج ضمن الكتابة الصوفية التي تمتص عدة أنواع كتابية أخرى، كالشعر والتراجم والتاريخ... وتضيف إليها الأركان التي إذا اجتمعت تشكل جنسا كالغرض المتحدث عنه، والمعجم التقني، وكيفية استعماله، والمقصدية.<sup>1</sup>

بالإضافة إلى أنها تشترك مع الحلم، وتتعامل مع عالم الإمكان،  
مما يجعل للعجيب (الفانتاسي) حضوره أيضا كبعد وكنوع يتقاطع معه،  
دون أن تكون لهما الأهداف نفسها.\*

كما أننا نستشف الطابع الشفاهي، الذي يصبغ خصوصية معينة على هذا  
الجنس، مما يجعلنا ندرك تدخل المؤلف لنقلها من الوسط الشعبي، واللغة  
الدارجة إلى اللغة الفصحى. وهكذا نصل إلى أن (البستان في ذكر  
الأولياء والعلماء بتلمسان) لابن مريم ينتمي لجنس المناقب.

## سيمائية الكرامة :

### دراسة لنماذج من الكرامات:

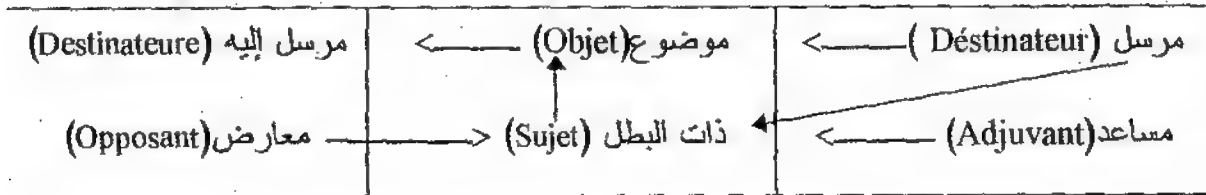
بما أننا خلصنا فيما سبق إلى تحديد الكرامة كحكاية، يمكن لنا  
الآن أن نحاول إظهار إمكانيات التحليل السيميائي للكرامة الصوفية، إذ  
تتوفر أغلب العناصر التي يقرأها هذا المنهج في دراسته للحكايات  
الخرافية خاصة، إذ نجد فيها البطل الصوفي الذي يبحث عن موضوع  
ثمين بدون الحصول عليه يختلُ التوازن، ولا بد للحصول عليه من  
مواجهات وصدمات. بحيث يواجه أعداء ويساعده مساعدون، ويمر في  
كل ذلك بالإختبارات الثلاثة المعروفة؛ وهي الإختبار التأهيلي L'épreuve

---

\* - بخصوص هذه النقطة يراجع الفصل الثالث.

L'épreuve Decisive ،والإختبار الحاسم وقت محاولة الإنجاز  
 ،والإختبار التمجيدى L'épreuve glorifiante وقت حصول التشريف  
 بالكرامة. كما نجد، أيضاً،الوضعيات الثلاثة التي يقرها المنهج  
 السيميائي: الوضعية الإفتحائية التي يميزها نوع من الإستقرار، ثم  
 الوضعية الثانية التي يحصل فيها الإضطراب أو الإفتقار والإساءة، ثم  
 الوضعية النهائية التي يصلح فيها الإضطراب.

ويمكن تلخيص ذلك ضمن هذه الترسيمة التي تجسد البرنامج السردي:



وإذا كان المعنى مبني على الإختلاف كما ترى النظرية  
 السيميائية،<sup>1</sup> فلا بد من رصد ذلك من خلال بنية النص القائم على تحويل  
 للحالات والأفعال،وهنا يفيدنا التقسيم المنهجي بين المستوى السطحي، أو  
 الصعيد النظمي الذي يبرز المظهر الخطي التسلسلي، والذي يمكن  
 تلخيصه ضمن البرنامج السردي، والمستوى العميق أو الصعيد  
 الإستبدالي أين تُستثمرُ القيم الإختلافية، وتتجلى البنيات الدلالية. ونحن  
 لانزعم أننا سنتوغل في التطبيق السيميائي، ولكن سنستأنس ببعض



المفاهيم لتحليل المدونة المناقبية. وسنطبق على كرامتين فقط، محاولين الاستفادة من طروحاتنا التي بينها في المراحل السابقة.

**الكرامة الأولى:** وهي تتعلق بالشيخ أبي مدين وهذا هو

نصها: "ذكر عنه أنه قال: كنت في أول أمري وقراءتي على الشيوخ إذا

سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفتم لموضع خال

خارج فاس أتخذ مأوى للعمل بما فتح الله به علي. فإذا خلوت به تأتيني

غزالة تأوي إليّ وتؤنسني. وكنت أمرفي طريقي بكلاب القرى المتصلة

بفاس فيدورون حولي ويصنصنون لي. فبينما أنا ذات يوم بفاس وإذا

برجل من معارفي بالأندلس سلم عليّ فقلت وجبت ضيافته. فبعت ثوبا

بعشرة دراهم فطلبت الرجل لأدفعها له. فلم أجده هناك فخليتها معي.

وخرجت لخلوتي على عادتي فمررت بقريتي فتعرض لي الكلاب

ومنعوني الجواز حتى خرج من القرية من حال بيني وبينهم ولما وصلت

لخلوتي جاءتني الغزالة على عادتها فلما شممتني نفرت عني وأنكرت علي

فقلت ما أتى عليّ إلا من أجل هذه الدراهم التي معي فرميتها عني

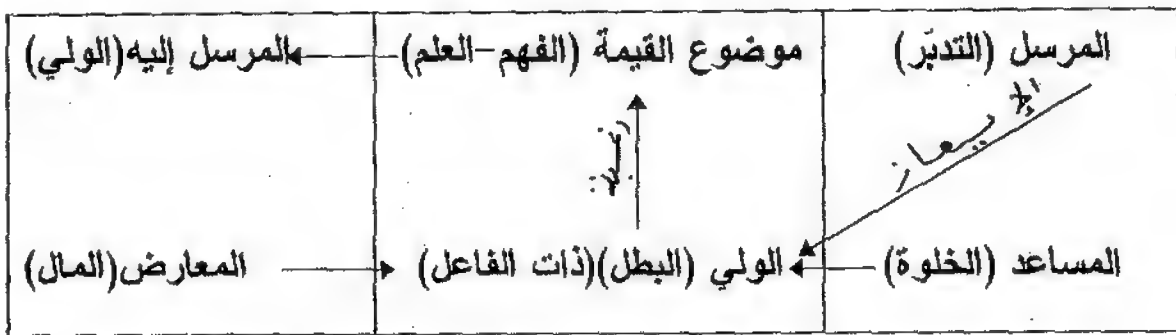
فسكنت الغزالة وعادت لحالها معي ولما رجعت لفاس جعلت الدراهم

معني فلقيت الأندلسي فدفعتها له. ثم مررت بالقرية في خروجي للخلوة

فدار بي كلابها وبصبصوا لي على عادتهم وجاءتني الغزالة على عادتها  
فشممتني من مفرقي إلى قدمي وأنست بي.<sup>1</sup>

### التحليل:

في البداية سنلخص الكرامة ضمن الترسيمة التالية التي توضح  
العلاقة بين الأطراف الفاعلة، والتي تعكس البرنامج السردي:



نستنتج من هذه الكرامة أنه كانت هناك وضعية إفتتاحية تتميز  
بالإستقرار، حيث أن الولي كان يتواصل مع موضوع القيمة (التأمل  
التدبر) بدون عائق إذ يفتح الله عليه ويتواصل مع الغزالة، ولاتطارده  
الكلاب عندما يمر بالقرية. ثم يحصل الإضطراب بعد لقاء الولي لضيفه  
الأندلسي وبيعه للثوب وقبض الدراهم وحملها معه، حيث شكلت هذه  
الأخيرة عائقا بينه وبين الوصول إلى مكان يصل إليه. فطارده الكلاب  
ونفرت منه الغزالة، وبعد ذلك يتحرك الولي بوجوب الفعل والرغبة

1- ابن مريم - البستان ص: 109

فيه والقدرة عليه ومعرفة الكيفية، فيبعد عنه النقود لتعود الأمور إلى  
 الإستقرار الذي كانت عليه في البداية. ويمكن تلخيص هذه التحولات  
 كمايلي، في علاقة الولي بالموضوع الأول التدبير والفهم، والمال  
 كموضوع ثاني:

استقرار - و - افتتاحية	(ذات ٨ موضوع 1) ← (ذات ٧ موضوع 2)
اضطراب - اضطراب	(ذات ٧ موضوع 1) ← (ذات ٨ موضوع 2)
استقرار - ونهاية	(ذات ٨ موضوع 1) ← (ذات ٧ موضوع 2)

حيث ترمز ٨ ، للإتصال مع الموضوع. و ٧ للإنفصال مع  
 الموضوع.

كما نجد أن الولي مرّ بالإختبارات الثلاثة: التأهيلي في البداية، ثم الحاسم  
 وقت الإنجاز، والتمجيدي بعودة الأمور إلى حالة الإستقرار، ونستشف  
 أيضاً، من خلال الكرامة، التقابلات التالية فيما يتعلق بالمكان والزمان:

<u>خارجها</u>	<u>داخل (فاس)</u>
الطبيعة	المدينة
الحيوانات	الناس
الترحل	الإقامة
الخلوة	الصخب
العزلة	التواصل

## الزمان:

قبل الحصول على المال/ إنشاء الحصول على المال/بعد التخلص من المال.

\* إن مايمكن أن نستنتجه من دلالات كامنة في هذه الكرامة يشكل أحد الأبعاد التي يتيحها التحليل، والتي يؤكد لها مفهوم الكرامة ووظيفتها. خاصة الولي الذي يمثل شخصية نمطية. إذ يحتاج إلى مجاهدات للإرتقاء إلى الكمال، ولذلك يخرج من فضاء المدينة الذي يمثل العلاقة بالناس (مصدر الخطيئة) إلى الفضاء الموحش، أين تكون العلاقة مع الذات والطبيعة والحيوانات (وهذا ما يذكرنا بخلوة الأنبياء فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يخلو بنفسه في غار حراء، وهنا مكمّن المحاكاة). كما نجد قيمة ثانية تتمثل في الزهد في المال، الذي يشكل عائقا يحول دون الوصول إلى السمو الروحي. وهذا يطرح تقابلا، أيضا، بين فضائين؛ فضاء يتعامل بالمال (المدينة /الناس) في معاشه ويشكل الثقافي، وفضاء يتعامل بالمحبة (الطبيعة). كان الخطاب الصوفي ينتصر للفطرة ورمزها

(الغزالة) (وترمز في التصوف للمعرفة.\* وهناك قداسة الطبيعة في

التراث الأسطوري والصوفي أيضا.\*\*

\*\* أنتروبولوجيا يمكن قراءة الكرامة في إطار التقابل بين الثقافي

والطبيعي، حيث تمثل المدينة والمال معطيات ثقافية تؤسس لتعاقد

اجتماعي قائم على قوانين وتبادلات، وتواصل بين الناس. وحيث يمثل

الخلاء والحيوانات معطيات طبيعية تنتصر للعفوية والفطرة والتجرد،

والولي هو محور التواصل بين العالمين المتضادين بشكل من

الأشكال. وهو ينتصر للفطرة وهذا مهم في الخطاب الصوفي المؤسس

على هذا البعد، إذ يطرد المنطق (العقل) من التجربة ويتعامل بالحدس،

كما يطرد المؤسسة الدينية والدنيوية (السلطة) وينتصر للعفوية. إذ إن

معرفة الصوفي لَدُنْيَّة تُقْذَف في قلبه، أساسها التدبر في الكون والذات.

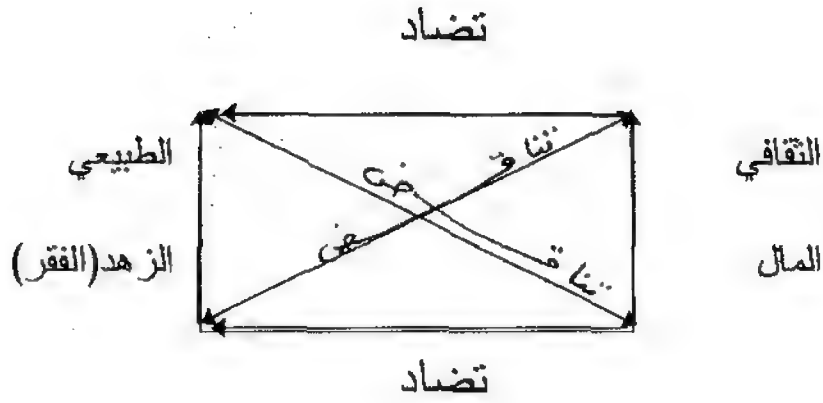
وبما أن المربع السيميائي يعكس الدلالات المنطقية الأولية السابقة على

كل بناء سردي، يمكن تجسيد ذلك التقابل بين الثقافي والطبيعي فيه:

---

\* - هناك مثال حي بن يقظان والغزالة وهو يمثل المعرفة الفطرية بالله.

\*\* - يراجع: عاطف جودة نصر - الرمز الشعري عند الصوفية - 257-287



### خلاصة:

ومن هنا نخلص إلى أن التصوف والكرامة يشيران إلى دلالات

كامنة:

أولاً: أن الصوفي يحتاج لكي يترقى في المدارج الروحية إلى خلوة وتأمل وتواصل مع الوجود، وإبتعاد عن الدنيا وملذاتها وصخبها. وهنا تمثل الكرامة أمثلة للدعوة إلى الزهد والتقوى.

ثانياً: نجد أن خطاب الكرامة ينتصر للطبيعة والفطرة ضد المدينة أو الثقافي عموماً (حتى الدين في مظهره المؤسساتي).

ثالثاً: الولي يحاكي النبي في أحد سلوكاته وهو الخلوة والإستتناس بالحيوانات.

رابعاً: أن الكتابة الصوفية تهدف إلى الإرتقاء إلى الكمال.

## الكرامة الثانية: خاصة بالولي ابن منصور الحوتي

"ومنها ما روي عنه أنه خرج من عين الحوت طالعا لتلمسان هو وخدمه أعجور فهما في باب القرمادين وإذا برجل مكتف والحبل في عنقه والذباح يريد ذبحه وأبوه وأمه وأولاده يكون والسلطان أبو عبد الله الثابتي أمر بذبحه وتعليقه على باب القرمادين فقال الخديم للشيخ سيدي عبد الله هذا في كفالتك. فصاح عليهم الشيخ فخاف الذباح وأعوانه وأصحاب السلطان من الشيخ فأتوا للشيخ وقبلوا يديه ورجليه. ثم إن الشيخ بعث خديمه أعجور للسلطان يشفع في المحبوس للقتل فلما دخل الخديم على السلطان قال له أعوانه ووزراؤه هذا خديم سيدي عبد الله بن منصور يشفع في الرجل الذي أمرت بقتله فاغتاظ السلطان وقال لهم علقوا الخديم والرجل ثم إن الوزير بقي يراود السلطان حتى سكن غضبه فأطلق الرجل والخديم فذهب الخديم للشيخ وأعلمه بما جرى له مع السلطان فقال الشيخ لخديمه لا بد لك أن تشفع فيه كما شفع فيك الوزير. ثم تلك الليلة بينما السلطان نائم وإذا بثعبان عظيم ملتو على رقبة السلطان ورأس الثعبان على فم السلطان والسلطان يصيح وهو في كرب عظيم وانحل باب المشوار وباب القرمادين وهبط

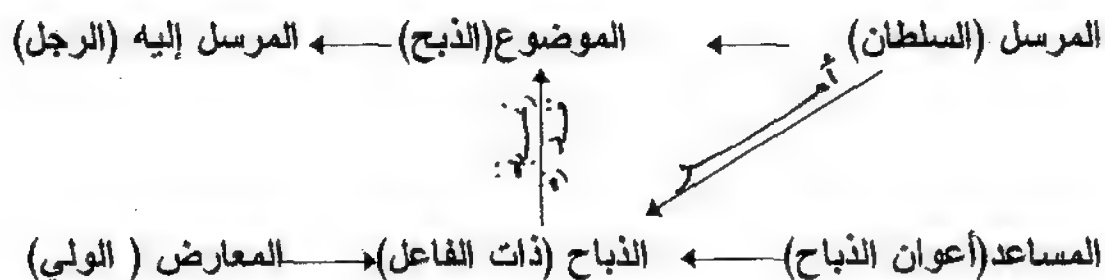
السلطان أبو عبد الله لعين الحوت والثعبان يعذب السلطان ووقف على دار خديم الشيخ ولم يخرج الخديم للسلطان إلا بعد حين ثم إن الخديم دخل للشيخ فإذا هونائم لم يقدر أحد أن يوقظه فسأل السلطان عن اسم زوجة الشيخ ف قيل له اسمها مريم فصاح يا لالا مريم أيقظي الشيخ حكي أصابع رجليه يفتق ففعلت فاستيقظ الشيخ فدخل السلطان على الشيخ تائبا متضرعا فصاح الشيخ يا ثعبان يا مرزوق فنزل ودخل بينه وبين عباةته ثم حبس السلطان على الشيخ كذا وكذا من روض رضي الله عنه.

### التمثيل:

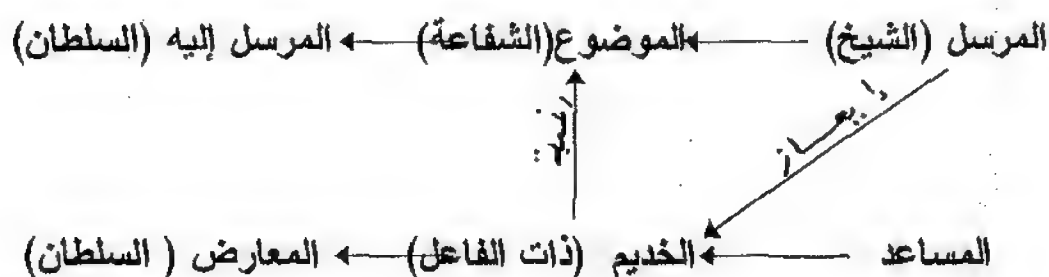
تطرح هذه الكرامة مستويات أكثر تعقيدا من الأولى. لهذا سنقسمها إلى مقاطع ووظائف. حيث نجد المقطع التمهيدي الذي يقوم فيه الولي (البطل) بوظيفة رحيل (انتقال) من مكان إلى مكان. وتكون الوضعية الإفتتاحية في المكان الأول متميزة بالاستقرار، وعندما يدخل الولي إلى المدينة يحصل النقص (الإساءة)، حيث يجد الذباح يريد قتل رجل بأمر من السلطان. يتعرض الولي حينها لإختبار ترشيحي عندما يقول له خديمه (هذا في كفالتك)، فننتقل إلى الإختبار الحاسم (فصاح



عليهم) إذ يظهر الولي رغبة الفعل وإرادته وواجبه، فيتوقف الذباح وأعوانه ويأتون ليسلموا على يد الولي، وهذا هو الإختبار التمجيدي ويمكن تلخيص هذا المقطع ضمن الترسيمة التالية:



بعد ذلك ندخل في مقطع وسيط، وبرنامج سردي آخر، حيث يرسل الولي الخديم ليشفع للرجل عند السلطان (لإصلاح الإساءة الأولى). فيأمر السلطان بتعليق الخديم مع السجين (إساءة ثانية) ليتدخل الوزراء ويطلبوا منه تركه، فيذهب الخديم إلى الولي ويعلمه بما جرى.



كما نجد مقطعا آخر يعاقب فيه السلطان، لنعود إلى حالة اللااستقرار، حيث يسلط عليه ثعبان من الله سبحانه وتعالى.

المرسل ( الله ) — الموضوع (الذع، الترهيب) — المرسل إليه ( السلطان )



المساعد ( النوم ) — الثعبان ( ذات الفاعل ) — المعارض ( اليقظة )

بعد ذلك يقوم السلطان بوظيفة رحيل من المدينة إلى قرية الولي لإصلاح الإساءة الحاصلة له، وهنا يجد الولي نائما (عائق) ويطلب إيقاظه من (الخدم والزوجة) (المساعد). فيستيقظ الشيخ وينقذه من الثعبان، فيوقف عليه روضا.

المرسل (الخوف) — الموضوع (الإنقاذ) — المرسل إليه (السلطان)

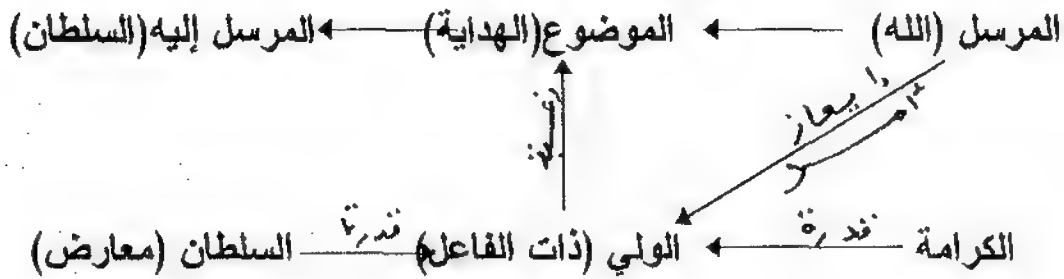


المساعد (الخدم-الزوجة) — الولي — النوم (معارض)

نستنتج من هذا أن الاختبار الترشيعي هو حصول الإساءة من السلطان لخدم الولي، والاختبار الحاسم هو ما حصل للسلطان مع الثعبان وتدخل الولي لإصلاح هذا الافتقار (الإساءة)، والاختبار التمجيدي ندرج فيه حصول الكرامة (مع الثعبان) ومنح الروض للولي من السلطان. وبذلك نجد المقاطع الثلاثة الكبرى المشكلة للكرامة، حيث نلاحظ وجود برامج سرديّة تبرز حركة الولي، وبرامج معاكسة تبرز حركة السلطان، ثم في الأخير ندخل مباشرة في برنامج يجمع الولي مع

السلطان، ينتهي بانتصار الولي وهذا مهم. كما يمكن أن نلخص كل الكرامة ضمن ترسيمة واحدة، إذا أخذنا مفهوم الهداية كموضوع قيمة.

حيث أن الله يبعث الولي ليهدي السلطان إلى الطريق القويم فنجد:



\* مانستنتج من هذه الكرامة هو التقابل بين سلطتين؛ سلطة دينية

(الولي)، وسلطة دنيوية (السلطان)، والمواجهة بينهما. وفي تأويل الكرامة

سنرصد طبيعة العلاقات التضادية بين الولي والسلطان في علاقتهما

بموضوع (السلطة). ففي بداية الكرامة نجد أن الولي يكون في انفصال

مع موضوع القيمة، والسلطان يكون متصلا معه. (حالة الأمر بذبح

الرجل). تدخل الولي وتوقيف الفعل يجعله يقدم فعلا لرد موضوع القيمة

(ذات الفعل)، ويحصل عليه. ثم يستعيد السلطان موضوع القيمة عندما

يذهب الخديم للشفاعة فيأمر السلطان بحبسه. بعد ذلك يحصل تدخل من

قوى خارقة فيعاقب السلطان، ويعود موضوع القيمة للولي، وذلك في

النهاية.

ذات 7 م ق /	ذات 8 م ق /	ذات 7 م ق /	ذات 8 م ق
1	2	3	4
I	II	III	

والإنتصار في الأخير يكون لسلطة الولي، وهذا مهم للذاكرة الشعبية ولمخيالها، لأنه مسكون بالخوف من ظلم الحكام، والولي يمثل المنقذ، لهذا تصبغ على شخصية الولي هالة من القدرة، يساهم فيها تدخل العالم الخارق.

\*\*\* - في دلالة الأزمنة والأمكنة نجد أيضا تقابلا بين زمانين ومكانين:

المكان		الزمان	
القرية	المدينة	النهار	الليل
عين الحوت	تلمسان	يسيطر فيه السلطان	يسيطر فيه الولي
الخلاء	الحصانة	الديني	القدمي
سلطة الولي	سلطة السلطان		
المقدس	الديني		

نستنتج من التقابل بين الأمكنة والأزمنة أن الولي له فضاءه الحيوي (الخارج) أين يحيا ويمارس سلطته، وهو عندما ينتقل في الوضعية الإفتتاحية إلى المدينة عبر بوابتها فهو يدخل فضاء مغايرا

تكون السلطة فيه للسلطان، رغم وجود المهابة من الناس البسطاء للولي (الذباح وأعوانه). ونحن نعرف تاريخيا أن أسوار المدينة كانت تفتح صباحا وتغلق مساء، وهذا التحصين له دلالة في علاقة الولي مع السلطان، وعلاقة أهل الأحواز، الذين يمثلون الفئات المهمشة القروية، مع أهل المدينة، الذين يمثلون الطبقة الحاكمة وأتباعها، وذلك يتأكد خاصة عندما نعرف أن المدن المغاربية عاشت فترات طويلة تحت السيطرة الإستعمارية. كما نجد أن السيطرة في النهار تكون للسلطان داخل مدينته طبعاً. لكن في الليل تتقلب الأمور حيث يسيطر الولي. مما يجعل السلطان بنفسه يتخلى عن فضائه السلطوي لينتقل إلى فضاء خارجي أين يمارس الولي سيادة مطلقة. وهو فضاء يتميز بالوحشة وبالتهديد، عكس المدينة المحصنة، كما أن الليل مصدر للخوف والرعب والخارق عند الناس، خاصة في ذلك الزمن، أين توجد تهديدات كثيرة من الإنسان والطبيعة والجن وبانتصار الولي تنتصر سلطة الخارق، تنتصر القدرة الروحية على القدرة المادية، ينتصر عالم البركة وينتصر القدسي على الدنيوي.

وحتى عندما نموضع الكرامة ضمن الأنماط التي حددناها سابقا، نجد أن هذه الكرامة تتداخل فيها الأنماط الثلاثة، حيث أن المقطع الأول يبدو عاديا أما المقطعين الثاني والأخير فيدخل فيهما الخارق. كأن هناك تدخلا ليد الشعب في نسج الكرامة وربطها بالمخيل الشعبي حتى تحقق هدفها. كما نستنتج أن الهدف من الكرامة هو الأمثولة والرغبة في المحافظة على الحياة ضد مصادر الخوف المتمثلة في السلطة الظالمة. يمكن في نهاية التحليل تلخيص هذه العلاقات في جداول توضيحية

نقترحها الجدول ( 1 )

## جدول الممثلين

الممثلون الموطن	البطل	المتمم (1)	المتمم (2)	المتمم (3)	المتمم (4)	المتمم (5)	المتمم (6)
فاس	أبو مدين	الشيوخ	الغزالة/ الكلاب	رجل من الأندلس يستحق الضيافة	رجل من القرية يمنع الكلاب عن البطل		
تلمسان	ابن منصور	الخدوم	الثعبان	السلطان	المحكوم عليه بالإعدام وأسرته	الذباح وأعوان السلطان	الوزير

## الجدول (2)

### جدول العناصر المكونة للوسط

العنصر الموطن	الجغرافي	الطبيعي	الإنسي	الحيواني	الثقافي(الصناعي)
فاس	مدينة فاس وأحوازها	أرض خلاء(حوز)	مجتمع فاس	الغزالة/ الكلاب	المؤسسة التعليمية
تلمسان	مدينة تلمسان وأحوازها	عين الحوت ( الحوز )/ الرياض	مجتمع تلمسان	الثعبان	باب القرمادين قصر المشور

## الجدول (3)

### جدول الوضعيات الإنسانية ( المهارات، المهن، الوظائف )

الوضعيات الموطن	الأساسية	النفعية	الموظف الرئيسي	الموظف الثانوي
فاس	تحصيل العلم	التجارة	//	//
تلمسان	سلطة روحية	سلطة سياسية	السلطان	الوزير/الذباح/ الأتباع

#### الجدول (4)

##### جدول العلاقات البنوية وتشكيل الأفعال الأساسية

العلاقات الحكاية	توافقية	تضادية	فعل تهيئ	فعل تأزيم	فعل تشكيل	فعل حل
الأولى	الولي وهو لا يملك المال / الحيوان	الولي وهو يحتفظ بالمال / للحيوان	الحاجة إلى المال لأداء الواجب	الإحتفاظ بالمال	إسبعاد المال	التآلف مع الحيوان
الثانية	الولي / المحكومون المنبذون	الولي / الحاكم	فك أسر المحكوم عليه بالإعدام	رفض الشفاعة وعقاب الخادم من طرف السلطان	تهديد حياة السلطان بواسطة الثعبان	قبول الشفاعة والخضو ع للسلطة الروحية

يمكن أن نستنتج من تحليل الكرامتين، ومن خلال الجداول الموضحة أن هناك عناصر مشتركة تشكل نمطا يستند إليه خطاب الكرامة، في ما يتعلق بالمثلين، والعناصر المكونة للوسط، والوضعيات الإنسانية، والعلاقات البنوية وتشكيل الأفعال الأساسية. إذ يوضح الجدول الأول حركية الممثلين داخل فضائين هما فاس وتلمسان، حيث يكون البطل الصوفي في مواجهة إمتحان يضعه في خضم تجربته التي تبلور دوره، سواء في علاقته بذاته أو بالمجتمع والسلطة. فكرامة أبي مدين



تؤكد على علاقة الصوفي بذاته ومواجهته لإغراء المال. وهو هنا ينتصر للطبيعي على الثقافي، بخروجه من المدينة إلى الخلاء، وتواصله مع الحيوان بدل الإنسان الذي يشكل عائقا يمنعه من تحقيق الكمال. إذ تصبح المدينة، و مظاهر النظام الاجتماعي (العلاقات، المبادلات) مصدر الضرر وعائقي وجه بطل الكرامات. ونلاحظ بهذا أن الكرامة تخالف الحكاية الخرافية التي تتمن الانتقال من الطبيعي إلى الثقافي. فكأنها ردُّ فعل لمعطيات حضارية، أسرفت في المغالاة المادية، مما جعل الخطاب الصوفي يدعو للعودة إلى الروح. وفي حالة الولي ابن منصور الحوتي نجد الصوفي يواجه السلطة (الخارج) متمثلة في السلطان، مظهرا قوة السلطة الروحية للولي على حساب القوة المادية للسلطان، مبينا انتصار الأبدى على الزمني، باعتبار الولي تجسيدا للقدسي. كما أننا، عندما نشير إلى العناصر المكونة للوسط (جدول 2) نلاحظ ذلك التقابل بين (الجغرافي - الإنسي - الثقافي) (الصناعي) حيث تجسد المدينة (فاس وتلمسان) مركزا لسيطرة الدنيوي (Leprofane) و (الطبيعي، الحيواني) مركزا لسيطرة القدسي (ممثلا في الولي)، وكيف تشكل المدينة بناسها، أيضا، مكان اغتراب للصوفي، في حين تشكل الطبيعة (الحوز) بحيوانها مكان الألفة. وهنا يمكن أن نستنتج أن الكرامة تركز على دور الهامش في علاقته بالمركز، خاصة في بعده الاجتماعي، حيث نجد أن المدينة كانت مرتبطة في التاريخ المغربي

بسيطرة المحتلين، والحكام المستبدين، في حين يمثل الريف والأحواز مصدر الثورة والتغيير، وذلك بسبب الظلم الذي كانوا يعانون منه، والتعنّت من طرف الفئات الحضرية المشكلة من طبقة الحكام والعسكر والتجار والموظفين. كما نلاحظ طبيعة العلاقات البنوية، وتشكيل الأفعال الأساسية (الجدول 4)، إذ تتراوح بين التوافق والتضاد، وهي المراحل التي تمرُّ بها أفعال الشخصيات. فالولي في الكرامة الأولى يكون في توافق مع الحيوان (لا يملك المال)، وفي الكرامة الثانية يكون في علاقة توافق مع البسطاء، ثم يسبب حصول المال تضاداً مع الحيوان، و ينتقل الولي إلى تضاد مع السلطان. ليمر البطلان بعد ذلك إلى أطوار فعلهما الذي ينتهي بانتصارهما.

## الخاتمة:



لاحظ الباحث بعد تحليل المفاهيم المؤسسة للبحث، وصهرها في متن الخطاب المناقبي، من خلال الكرامة الصوفية، أن الفرضيات المطروحة في الجزء النظري اقتربت من حقل خصب يفتح امكانيات استثمار دلالي. وظهر جليا أن مفهوم المتخيل L'imaginaire يشكل سندا إجرائيا هاما، يساعد على الخروج من خطاب المركزية العالمية التي ما نزلت ترى في النص الشفهي (الشعبي) مجرد ترسّبات لوعي طفولي لم يلوم تصور علميا عن الذات والعالم، وتصفه بأنه غارق في اللامعقول والخرافة.

من هنا يتبين كيف أنه لا يمكن قراءة الذاكرة الثقافية لمجتمع دون التوقف عند الفعالية الرمزية، ومحاور ذلك البياض الواقف بين القدسي والديوي جرحا لجهول المعنى، حتى نفهم الظاهرة الدينية في

أبعادها الإنسانية، لا في عنف السياج الدوغمائي الذي يشهر اليقين،  
ويلوح بسلطة القراءة الأحادية.

إنَّ غنى الخطاب الصوفي يعطي إمكانية تحليل لشاعرية الحلم  
الشعبي، وهو يتوق لتجاوز مصادر الخوف والإحباط والعجز إلى مرحلة  
الخلاص، هناك في عالم البركة والظهر. فالذات الشعبية ليست تتاجا  
ورقيا أو يُتوَبَّغ، إنها ثمرة انصهار واحتكاك بالصيرورة التاريخية. إذ  
تتلاقح في متخيلها كل الأنهار التي تتحدر من منبع واحد، وتحفر  
بجانبها المختلفة. ومن خلال مسار البحث أمكن للباحث أن يخلص  
إلى مجموعة من النتائج يمكن أن تقسمها إلى عامة وخاصة. فالعامة تتعلق  
بالمخيل وخطاب الكرامة الصوفية عموما، والخاصة ترتبط بالمدونة  
محل الدراسة. أما النتائج العامة فهي:

إنَّ المخيل الإنساني مشترك، تجمع بينه مفاهيم واحدة تحدّد  
طبيعة إنتاجاته. وهذا ما أثبتته الدراسات الأثروبولوجية، خاصة أعمال  
"لوفي ستروش" و"ميرسيا إلياد"، فالعقل البشري يبدع أساطيره ورموزه  
بطريقة متشابهة.

- إن الدين يتطور من خلال التبراك. إذ لا تحتفي المعتقدات القديمة، ولكن تعرف انزياحات عبر التاريخ، وتعرض لإقلابات في المعنى كما يقول "جلبار دوران".

- الكرامة الصوفية تحاكي أنماطا سابقة هي: النمط السحري الأسطوري، والنمط النبوي. والولي يمثل امتدادا وتكرارا للنموذج الساحر والنبوي. ومن جهة ثانية تحاكي الكرامة الأسطورية والمعجزة في بنائها ووظائفها.

- الكرامة حكاية، في كثير من الأحيان، تتشرب العجائبي وتصهر، في أفق انتظار المتلقي المسلم الذي يؤمن بإمكانية حلول القدسي في الدنيوي، لأنها تجسد عالم البركة، وتشكل أحيانا الأحلام المكبوتة لذات مجتمعية متأزمة تعاني القهر والحرمان والتسلط والخوف من الإنسان وعناصر الطبيعة.

- هناك علاقة تضاف بين القدسي والدنيوي، حيث يحل القدسي في الدنيوي، ويصبو الدنيوي إلى الكمال القدسي. والكرامة تجسد ذلك عبر المتخيل.

أما النتائج الخاصة فتتعلق بالمدونة محل الدراسة إذ استنتجنا من

خلاها:

-إنها متن له خصوصية محلية تعكس لنا معطيات تاريحية وثقافية  
عن منطقة تلمسان . تجمع بين الحدث التاريخي الذي وقع فعلا، وبين  
التصورات الشعبية التي مالت إلى أسطرة هذا الحدث، وربطه بمفهومها  
للبطولة (خاصة بطولة الولي) عبر التخيل . فحاولت إعطاء إجابات  
لأسئلتها وواقعها، شكّلت أداة تساعد الذات على تجاوز إحباطاتها  
ومرّهاياتها موحدة لها أسبابا للبقاء والإتصاف .

-إحترام الشعب للعلماء والأولياء، فهو يرى فيهم تجسد القدسي  
في الدنيوي . لهذا يجعلهم مصدرا للتبجيل والتقديس، ويصبغ عليهم  
قدرات خارقة، كما يجعلهم مصدرا لأمنه من المخاوف التي  
تواجهه، وهذا ما تظهره الكرامات التي نجدها في المدونة .

-يشكل الولي مصدرا لسلطة رمزية مواجهة لسلطة السلطان  
وأعوانه، وتتصر الذكرة الشعبية دائما لسلطة الولي على حساب  
السلطان والموالين له، حتى من السلطة الدينية أو الفقهية .

- عندما تتأمل الكرامة في المغرب العربي عموماً، وفي مدونة ابن مريم خصوصاً، نلاحظ اختلافها عن الكرامة في المشرق العربي. إذ لا نجد فيها المغالاة التي نجدها في الثانية، وفي التصوف المشارقي عموماً، الذي تشبّع بتراث فلسفي عريق. فقد ظهرت في كرامات المشاركة تجاوزات هامة، حيث يصبح الولي أعلى منزلة من الرسول وأحياناً، يصل إلى التساوي في المنزلة مع الله مثلما نجد في شطحات البسطامي، ولا شك أن السبب في ذلك هو سيادة المذهب المالكي في المغرب العربي، وغياب التيارات المتطرفة إذ شكّل الخطاب الصوفي عامل وحدة، خاصة بدوره الاجتماعي من خلال الروابط والنوايا.

- تنوع مواضيع الكرامة وتغطيتها لجميع مجالات الحياة. حيث تظهر أن التصوف لم يكن ينتصر للغزلة والزهد، ولكن كان مرتبطاً بالحياة في صميمها. والولي كان نموذجاً للإنسان العامل والمجاهد، والعالم، والمدافع عن مجتمعه.

- أدب المناقب يشكّل جنساً أدبياً يندرج ضمن الكتابة  
الصوفية وتعتبر الكرامة جنساً أصغر يندرج ضمن المناقب، بوصفها  
حكاية تتناسل مع العجائبي الذي يختلف عن العجائبي الأدبي، كما أنها  
تقبل تطبيق المنهج السيميائي والمورفولوجي الذي جربه النقاد على  
الحكايات الخرافية.





# المصادر



❖ القرآن الكريم

❖ ابن مريم - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. ديوان

المطبوعات الجامعية - الجزائر 1986.

## المراجع العربية والمترجمة



❖ ابن خلدون (عبد الرحمن) - المقدمة - طبعة القاهرة، مصر، بدون تاريخ.

❖ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) - لسان العرب - دار المعارف، القاهرة - مصر 1979.

❖ أدونيس (علي أحمد سعيد)

«الثابت والمتحول» - ج2 تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1982.

«الصوفية والسورالية»، دار الساقى، بيروت، لبنان ط1، 1992.

❖ أركون (محمد)

«الفكر الإسلامي- قراءة علمية- ترجمة هاشم

صالح، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1987.

«الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد - ترجمة هاشم

صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر

1993.

❖ إلياد (ميرسيا) - المقدس والدنيوي- ترجمة نهاد خياطة، دار العلم ،

دمشق، سوريا، 1987.

❖ أمين (أحمد) - ظهر الإسلام - دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،

بدون تاريخ.

❖ أونج (والتر.ج) - الشفاهية والكتابية - ترجمة حسن البنا عز الدين،

عالم المعرفة، الكويت ، 1994.

❖ إيقنز (إبرتشارد) - الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين - ترجمة

حسن قبيسي ، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1 ، 1986.

❖ باختين (ميخائيل) - شعرية دوستويفسكي - ترجمة جميل نصيف

النكريتي، مراجعة : حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء،

المغرب، ط1، 1986.

❖ بدوي (عبد الرحمن) - تاريخ التصوف الإسلامي - وكالة

المطبوعات، الكويت ط2، 1978.

❖ بورايو (عبد الحميد) :

«القصص الشعبي في منطقة بسكرة - المؤسسة الوطنية

للكتاب ، الجزائر ، 1986.

«البطل الملحمي والبطل الضحية في الأدب الشفوي- ديوان

المطبوعات الجامعية، الجزائر ، 1998.

❖ بورديو (بيير) - الرمز والسلطة - ترجمة عبد السلام بن عبد العالي،  
دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1986.

❖ بيرس (سان جون) - آنا باز ، منفى وقصائد أخرى - ترجمة : علي  
اللواتي، الدار العربية للكتاب، تونس 1985.

❖ الجابري (محمد عابد) :

« تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية،  
بيروت، لبنان ط3، 1990.

« بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية،  
بيروت، لبنان، ط4، 1989.

❖ جودة (عاطف نصر) :

« الخيال مفهوماته ووظائفه - الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، مصر 1984.

« الرمز الشعري عند الصوفي - دار الأندلس، بيروت،  
لبنان ط1، 1978.

❖ الخطيبي (عبد الكبير) - الإسم العربي الجريح - ترجمة محمد بنيس،  
دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.

❖ الزمخشري (أبو القاسم محمود) - أساس البلاغة - تحقيق عبد الرحيم  
محمود، دار المعرفة - بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

❖ زيعور (علي) :

« العقلية الصوفية ونفسانية التصوف - دار الطليعة،  
بيروت، لبنان ط1، 1979.

« الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم - دار الطليعة،  
بيروت، لبنان، ط1، 1979.

« قطاع البطولة والنجسية في الذات العربية - دار  
الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1982.

❖ طودورف - نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلايين الروس -

مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان ط1، 1982.

❖ الكلابادي (أبو بكر محمد) - التعرف لمذهب أهل التصوف -

تحقيق محمود أمين النواوي القاهرة، مصر ط2، 1980.

❖ كيايطو (عبدالفتاح) :

«الأدب والغرابة- دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1982.

«الحكاية والتأويل - دار توبقال، الدار البيضاء المغرب

ط1، 1988.

«الغائب- دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1987.

❖ لنتون (رالف) وآخرون -الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث-

ترجمة عبد المالك الناشف - المكتبة العصرية صيدا،

بيروت، لبنان 1967.

❖ ليفي ستروس (كلود) - الإناسة البنيانية- (الأنثروبولوجيا البنيوية)،

القسم الثاني ، ترجمة : حسن قبيسي، مركز الإنماء

القومي، بيروت لبنان، 1990.

❖ المرزوقي (سمير ، جميل شاكر) - مدخل إلى نظرية القصة -

ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الدار التونسية، تونس

بدون تاريخ.

❖ مفتاح (محمد) :

« دينامية النص - المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار

البيضاء، المغرب لبنان ط1، 1990.

« مجهول البيان - دار توبقال ،الدار البيضاء، المغرب ط1،  
1990.

❖ علّوش (سعيد) - معجم المصطلحات الأدبية - المكتبة الجامعية<sup>1A</sup>،  
الدار البيضاء، المغرب، 1984.

❖ فروم (إريك) - اللغة المنسية - ترجمة حسن قبيسي المركز  
الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، لبنان، المغرب ط1،  
1992.

❖ فرويد (سيغموند) :

« الطوطم والطابو ترجمة : بوعلي ياسين، دار الحوار،  
سوريا ط1، 1983.

« نظرية الأحلام ترجمة : جورج طرابيشي، دار الطليعة،  
بيروت، لبنان ط1، 1980.

❖ فوكو (ميشال) - نظام الخطاب- (جينيا لوجيا المعرفة) ترجمة أحمد  
السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار  
البيضاء، المغرب ط1، 1988.

❖ القزويني (زكريا) - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات- تحقيق  
فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان ط4، 1981.

❖ القشيري (عبد الكريم) - الرسالة القشيرية - تحقيق عبد الحليم  
محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مصر، ط1، 1966

❖ السراج (أبو نصر) - اللمع - تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد  
الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.

❖ وعزيز (الطاهر) - بنيوية كلود ليفي ستروس- دار الكلام، الدار  
البيضاء، المغرب، ط1، 1990.

# المراجع الأجنبية



- ✧ ARKOUN MOHAMMED - ESSAIS SUR LA PENSEE ISLAMIQUE-ED -  
MAISON NEUVE ET LA ROSE. PARIS- 1977-
- ✧ CAILLOIS ROGER-L'HOMME ET LE SACRE- GALLIMARD- PARIS -1950.
- ✧ CHEBEL MALEK -L'IMAGINAIRE ARABO-MUSULMANE- PUF- 1993.
- ✧ ELIADE MIRCEA - 'TRAITE D'HISTOIRE DES RELIGIONS - PAYOT -  
PARIS 1964-  
- LE MYTHE DE L'ETERNEL RETOUR-GALLIMARD-PARIS 1949.
- ✧ FRAZER JAMES-LE RAMEAU D'OR-ED-ROBERT LAFFONT-PARIS- 1981.
- ✧ GROUPES D'ENTREVERNES, ANALYSE SEMIATIQUE DES TEXTES  
EDITION TOURKAL MAROC 1987
- ✧ JAKES DERRIDA-L'ECRITURE ET LA DIFFERENCE-SEUIL-PARIS-1967.
- ✧ MALINOWSKI BORIS - UNE THEORIE SCIENTIFIQUE DE LA CULTURE-  
TR-PIERRE CLIQUART- ED-MASPERO. -1968.
- ✧ MESCHONIC HENRI, - POUR LA POETIQUE- GALLIMARD PARIS-1970.
- ✧ TODOROV T. - INTRODUCTION A LA LITTERATURE FANTASTIQUE --  
SEUIL -PARIS- 1967.
- ✧ VERGOTE ANTOINE,- RELIGION, FOI, INCROYANCE.- ED; PIERRE  
MARGADA, BRUXELLES.1987.

## المجلات والجرائد



- مواقف - دار الساقى - بيروت، لبنان، ع 68، 1992.

- دراسات عربية ع 1-2 نوفمبر - ديسمبر - بيروت - لبنان 1995.

- الفكر العربي - بيروت لبنان ع 73-1993.

- الملحق الثقافي لجريدة العلم - المغرب 15 يناير 1994.

- الملحق الثقافي لجريدة الإتحاد الاشتراكي - المغرب 4 فبراير 1994.

# فهرس الموضوعات



## المقدمة

### الفصل الأول: القدسي والمتخيل في الخطاب الصوفي

- 2.....إضاءة منهجية
- 4.....مفهوم القدسي وتجلياته
- 13.....حدود المتخيل
- 22.....الخطاب الصوفي
- 22.....تحديد مفهوم الخطاب
- 25.....المعرفة الصوفية
- 34.....المتخيل الصوفي

### الفصل الثاني: مفهوم الكرامة وعلاقتها بالأنماط الثقافية الأخرى

- 43.....إضاءة منهجية
- 44.....مفهوم الكرامة وعلاقتها بالمعجزة
- 59.....علاقة الكرامة بالنمط السحري-الأسطوري
- 61.....تعريف السحر
- 70.....الكرامة والسحر



73.....	-الكرامة والأسطورة
73.....	-تعريف الأسطورة
75.....	1- رؤية ليفي ستروس للأساطير
79.....	2- رؤية ميرسيا إلياد للأساطير
85.....	3- رؤية محمد أركون للأساطير
96.....	خلاصة
97.....	-مظاهر محاكاة الكرامة للنمط السحري-الأسطوري

## الفصل الثالث : الكرامة الصوفية والحكاية

112.....	الكرامة الصوفية والبعد العجائبي
112.....	-في تحديد الفانطاسي ووظيفته
117.....	- خصائص الفانطاسي ووظائفه
120.....	- العجيب الصافي في الكرامة الصوفية
120.....	- تجليات العجيب في القرآن
124.....	- العجيب في الكرامة الصوفية
126.....	الكرامة الصوفية والمتلقي

## الفصل الرابع : دراسة المدونة

133.....	وصف المدونة
133.....	-المستوى الخارجي
136.....	- مواضيع الكرامة
136.....	- التعصب

137	- الخوف ومقاومته
141	- التعليمية
142	- الحياة الاجتماعية والمعاش
144	- التحكم في التكاثرات
147	- السفرات
149	- خلاصة
151	المستوى الداخلي
152	- أدب المناقب وأنماطه
152	- أنماطه
157	- وسائل صياغة الكرامة
157	1- السند
160	2- الرؤيا والرؤية
165	- خلاصة
166	- سيميائية الكرامة
166	- دراسة لنماذج
186	الخاتمة
192	المصادر والمراجع
197	المراجع الأجنبية
198	المجلات والجرائد
199	فهرس الموضوعات